صفوة الحواشي
شرح
اصول الشاشي
تالیف
حضرت مولانا عبد الغفار صاحب
استاذ الحدیث
جامعة العلوم الاسلامية الفريدية ای سیون اسلام آباد
ناشر: مکتبہ فریدیہ ای سیون اسلام آباد

قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم من یرد اللہ بہ خیرا یفقہہ فی الدین

صفوۃ الحواشی

شرح

اصول الشاشی

تالیف

حضرت مولانا عبدالغفار صاحب

استاذ الحدیث

جامعۃ العلوم الاسلامیۃ الفریدیۃ

ای سیون ـــــ اسلام آباد

ناشر: مکتبہ فریدیہ ای سیون اسلام آباد

فون: 14-2654813 - 2653178 -051

﴿ تصحیح شدہ ایڈیشن ﴾

نام کتاب	....	صفوۃ الحواشی شرح أصول الشاشی
نام مؤلف	....	حضرت مولانا عبد الغفار صاحب مدظلہ
سنِ اشاعت (طبع اوّل)	....	رمضان المبارک ۱۴۲۳ھ
اشاعت دوازدہم	....	ربیع الاول ۱۴۳۱ھ مارچ ۲۰۱۰ء
تعداد	....	ایک ہزار
کمپوزنگ	....	محمد علی مدرس جامعہ فریدیہ اسلام آباد
طباعت باہتمام	....	حافظ فہیم الدین 0321-4220554
ناشر	....	مکتبہ جامعہ فریدیہ ای سیون اسلام آباد
قیمت	....	

.... ملنے کے پتے ....

مکتبہ فریدیہ، جامعہ فریدیہ ای سیون اسلام آباد

مکتبہ شیخ الہند کوہاٹی بازار راولپنڈی

مکتبہ رشیدیہ مدینہ مارکیٹ، راجہ بازار راولپنڈی

مکتبہ قاسمیہ، الفضل مارکیٹ، اُردو بازار لاہور

مکتبہ مدنیہ اُردو بازار لاہور

بک لینڈ اُردو بازار لاہور

مکتبہ سید احمد شہید اکوڑہ خٹک

قدیمی کتب خانہ کراچی

مکتبہ عمر فاروق شاہ فیصل کالونی کراچی ۲۵

فہرست مضامین

صفوۃ الحواشی شرح اُصول الشاشی

پیش لفظ

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

الحمد للہِ الذی جعل العلماء ورثۃ النبیین وخص منھم الأ ئمۃ المجتھدین فاختارھم قادۃ الأمّۃ فی فروع الشریعۃ الیٰ یوم الدین والصلوٰۃ والسلام علی نبیّہٖ وصفیّہٖ الأمین وعلیٰ آلہ الطیّبن الطاھرین وأصحابہ المخلصین الذین ھم حُجج الھدایۃ والیقین ومن تبعھم باحسان أجمعین .

اصول الشاشی فقہ حنفی کے اصول میں لکھی ہوئی مسلمہ اہمیت کی حامل ایک بنیادی کتاب ہے، جامعۃ العلوم الاسلامیہ الفریدیہ اسلام آباد میں تقریباً پانچ سال سے اس کی تدریس میرے سپرد ہے۔

تدریس کے پہلے اور دوسرے سال بعض طلبہ نے سبق کی تقریر کو قلمبند کرنا شروع کیا اور کچھ طلبہ کی خواہش پر ایک طالب علم کی لکھی ہوئی وہ تقریر اغلاط کی درستگی اور اصلاح کے لئے میں کچھ دیکھتا بھی رہا، جب درسی تقریر کی کاپی تیار ہوئی تو اس میں عام قلمبند کی ہوئی درسی تقریروں کی بنسبت کچھ اغلاط تو کم ہو گئیں لیکن پھر بھی بعض مقامات پر ضبط وترتیب میں کچھ خامیاں رہ گئیں اور درس کے بعض مقامات میں بھی کہیں کچھ اجمال تھا اور کہیں کچھ تفصیل۔

طلبہ عزیز اصول الشاشی کے سبق میں مدد لینے کے لئے اسی کاپی کی فوٹوسٹیٹ کراتے تھے بلکہ بعض دیگر مدارس کے طلبہ بھی سبق کی تیاری کے لئے اسی کاپی کی فوٹوسٹیٹ کرایا کرتے تھے جس پر ان کی اچھی خاصی پونجی خرچ ہو جاتی تھی، بعض طلبہ نے کلاس میں اور بعض نے انفرادی طور پر اس خواہش کا اظہار کیا کہ اُصول الشاشی کی ایک ایسی شرح ہونی چاہئے، جس میں کتاب کا ترجمہ اور تشریح ایسی ہو جس سے کتاب بھی حل ہو جائے اور اس کے مطالب کو سمجھنا بھی آسان ہو جائے، اور اصول الشاشی کی تدریس کے دوران میرے تجربے میں بھی یہ بات آئی کہ درجہ ثالثہ کے طلبہ اصول الشاشی کا نحوی ترکیب کی رعایت کرتے ہوئے صحیح اور سلیس بامحاورہ ترجمہ نہیں کر پاتے۔ چنانچہ بندہ نے اپنے بعض مخلص احباب کے مشورے سے اللہ تعالیٰ کی مدد پر اعتماد اور بھروسہ کرتے ہوئے شرح لکھنے کا کام شروع کر دیا اور کوشش یہ کی کہ اصول الشاشی کی ایک ایسی شرح تیار ہو جس سے کتاب کی عبارت اور صاحب کتاب کی غرض وغایت پوری طرح واضح ہو جائے۔

کتاب پڑھانے والے ہر استاد کے سبق کا اپنا ایک اسلوب ہوتا ہے، تدریس کے دوران میری کوشش یہ ہوتی ہے کہ سب سے پہلے عبارتِ کتاب کا نفس ترجمہ ہو اس کے بعد اس کی تشریح اس عبارت پر منطبق ہو تاکہ طالب

علم میں کتاب سمجھنے کی استعداد پیدا ہو اور کتاب کے ساتھ اس کی دلچسپی میں اضافہ ہو۔

خطبۂ کتاب کی ابتداء میں حضرات اساتذہ الف لام، حمد، شکر اور مدح کی فنی مباحث کا تذکرہ کیا کرتے ہیں، خصوصیت کے ساتھ علم نحو اور علم منطق وغیرہ کی کتابوں میں اس کا تذکرہ ہوتا ہے ، اور سال کی ابتداء میں طلبہ کے لئے ہر کتاب اور اس کو پڑھانے والا استاد (عموماً) نیا ہوتا ہے، جس کے سبق کو سننے، سمجھنے کی ان میں خاص قسم کی دلچسپی ہوتی ہے، اس لئے طلبہ کی دلچسپی بڑھانے کے لئے اور کتاب سے مناسبت پیدا کرنے کے لئے بندہ اُصول الشاشی میں بھی ان فنی مباحث کو خطبۂ کتاب میں بیان کیا کرتا ہے، البتہ اس شرح میں، بندہ نے یہ مباحث بعض احباب کے مشورے سے حاشیہ کتاب میں درج کردی ہیں تاکہ ہر استاد اپنے اپنے مزاج کے مطابق ان سے فائدہ اٹھا سکے۔ جو استاد ان مباحث کو بیان نہیں کرنا چاہتے ان کے لئے شرح میں کتاب کے نفس مطالب کا پورا پورا بیان موجود ہے۔

اس کے علاوہ اس شرح میں امور ذیل کا اہتمام کیا گیا ہے۔

۱)...... عبارت کتاب کی تقطیع کرکے ''ترجمہ'' کے عنوان سے عبارت کا مطلب خیز اور سلیس ترجمہ کیا گیا ہے۔ ترجمہ میں طلبہ کی تفہیم کے لئے معنی ترکیبی کی رعایت کی گئی ہے، اس لئے بعض مقامات میں اردو محاورہ کے تسلسل کا لحاظ نہیں رکھا گیا۔

۲)...... ''تشریح'' کا عنوان قائم کرکے سب سے پہلے عبارت مذکورہ کا اجمالاً تجزیہ پیش کیا گیا ہے، اس کے بعد اسی اجمالی تجزیہ کی تفصیل کی گئی ہے۔

۳)...... عبارت کے جس حصے کی تشریح کی گئی ہے اس سے پہلے قولہ ...... الخ سے عبارتِ کتاب کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔

۴)...... مصنفؒ نے جو فقہی اُصول ذکر فرمایا ہے اس اصول کی وضاحت کی گئی ہے۔

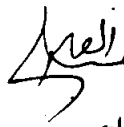
۵)...... فقہی اُصول کی مثال میں مصنفؒ نے جو مسئلہ ذکر کیا ہے مثال سے پہلے ''مسئلہ'' کے عنوان سے فقہی مسئلہ ذکر کیا گیا ہے تاکہ مثال کا سمجھنا طلبہ کے لئے آسان ہو جائے، اس کے بعد مذکورہ اُصول پر مثال منطبق کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔

۶)...... مصنفؒ نے فقہی اُصول کی جو مثالیں ذکر کی ہیں اور پھر اس اُصول پر جو مسائل متفرع کئے ہیں جلی عنوان دے کر مثالوں اور مسائل متفرعہ کو الگ الگ کرکے ذکر کیا گیا ہے۔

کتاب کی عبارت کو اس شرح میں شامل کرنے کا میرا اپنا ارادہ تو نہیں تھا لیکن بعض احباب کے مشورے سے کتاب کی عبارت کو اس میں شامل کیا گیا ہے اس لئے شرح کی ضخامت میں کچھ اضافہ ہو گیا ہے۔

مجھے امید ہے کہ اُصول الشاشی کی یہ شرح طلبہ اور مدرسین کے لئے مفید ہوگی اور انہیں کتاب کے ترجمہ اور حلِ مطالب کے لئے انشاء اللہ العزیز کسی دوسری شرح کی طرف مراجعت کی ضرورت نہیں پڑے گی۔

میرا واقعی حال جو سب سے زیادہ میں خود جانتا ہوں یہ ہے کہ میں اپنے آپ کو اس لائق نہیں سمجھتا تھا کہ طلبہ اور مدرسین کے لئے کسی علمی کتاب کی شرح تیار کروں لیکن طلبہ اور بعض احباب کے مطالبہ پر جب اس کام کا ارادہ کیا تو کئی بزرگ اساتذہ سے مشورہ کیا اور جب ان کی طرف سے ہمت افزائی ہوئی تو اس شرح کا کچھ مسودہ بالاستیعاب جامعہ کے شیخ الحدیث حضرت مولانا مفتی محمد امین صاحب زید مجدہ نے اور پورا مسودہ جامعہ کے استاذ الحدیث حضرت مولانا سردار علی صاحب دامت برکاتہٗ نے ملاحظہ فرمایا اور ان دو حضرات نے اپنے بہت ہی مفید مشوروں سے مجھے نوازا۔ اللہ تعالیٰ ان کو بہترین جزا عطا فرمائے اور ان کے علم و عمل میں ترقی عطا فرمائے۔

کمپوزنگ کے مرحلے کو جامعہ کے مدرس حضرت مولانا محمد علی صاحب نے بہت ہی خوبی سے نبھایا اور کمپوز شدہ مسودہ کے پروف پڑھنے میں میری مکمل معاونت حضرت مولانا شاہ عبداللہ صاحب مدرس جامعہ فریدیہ نے کی اور اپنے مفید مشوروں سے میری مدد فرماتے رہے۔

میں ان سب حضرات کا تہہ دل سے شکر گزار ہوں، ان سب حضرات کے لئے اور خاص طور پر ان طلبہ کے لئے جو اس شرح کے وجود میں لانے کا باعث بنے ہیں دعا گو ہوں کہ اللہ تعالیٰ دارین میں انہیں اس کا اجر عطا فرمائے، اور اس شرح کو میری، میرے والدین، میرے تمام اساتذہ و مشائخ کی مغفرت اور رفع درجات کا باعث بنائے۔

آخر میں اس شرح سے استفادہ کرنے والے طلبہ اور مدرسین کی خدمت میں گزارش ہے کہ اس شرح میں میری جس لغزش اور فروگذاشت پر مطلع ہوں تو ضرور مجھے اس سے آگاہ فرمائیں، بندہ تادمِ حیات ان کی اس علمی خیر خواہی پر ان کا شکر گزار بھی رہے گا اور آئندہ اشاعت میں انشاء اللہ العزیز اس کی اصلاح و ترمیم بھی کر دی جائے گی۔

وافوض امری الی اللہ وھو حسبی ونعم الوکیل نعم المولیٰ ونعم النصیر. ربنا تقبل منا انک انت السمیع العلیم وتب علینا انک انت التوّاب الرحیم وصلی اللہ تعالیٰ علی خیر خلقہٖ محمد والہٖ وصحبہٖ اجمعین.

عبدالغفار

۲۶/۷/۱۴۲۳ھ

بمطابق ۴/۱۰/۲۰۰۲ء

بسم اللہ الرحمن الرحیم

یہ کتاب اصول الشاشی اصول فقہ میں ہے سب سے پہلے اصول فقہ کی تعریف، موضوع اور غرض وغایت سمجھیں اس کے بعد مصنف رحمہ اللہ کے مختصر احوال بیان کریں گے اور پھر انشاء اللہ العزیز کتاب شروع کریں گے۔

اصول فقہ مرکب اضافی ہے اس کی تعریف دوطرح سے کیجاتی ہے۔

(۱)......تعریف اضافی۔ (۲)......تعریف لقبی۔

(۱)......تعریف اضافی وہ ہوتی ہے جس میں مضاف کی الگ تعریف ہو اور مضاف الیہ کی الگ تعریف ہو۔

(۲)......تعریف لقبی یہ ہے کہ اصول فقہ کا مرکب لفظ جس علم اور فن کا نام اور لقب بنا ہے اُس فن اور علم کی تعریف ہو۔

تعریف اضافی: -مضاف ''اصول'' کی تعریف۔

اصول جمع ہے اَصلُ کی، اصل کا لغوی معنی ہے " ما یبتنی علیه غیره " ہے۔اصل ہر اس چیز کو کہا جاتا ہے جس پر کسی دوسری چیز کی بنا ہو، پھر بنا کی دوصورتیں ہیں، ایک یہ کہ بنا حساً ہو جیسے دیوار کے لئے اساس اور بنیاد۔ دوسری یہ کہ بنا معنیً ہو جیسے جزئیات کے لئے قاعدہ کلیہ۔

فقہ کے جو اصول ہیں وہ بنا معنوی کے قبیل میں سے ہیں۔

مضاف الیہ کی تعریف: -فقہ کا لغوی معنی الشق و الفتح واضح کرنا، کھولنا۔سمع سے استعمال ہو تو سمجھنے اور جاننے کے معنی میں آتا ہے، جیسے فما لهؤلاء القوم لایکادون یفقهون حدیثاً (ان لوگوں کو کیا ہو گیا لگتا نہیں ہے کہ یہ لوگ کسی بات کو سمجھیں)

اور باب کرم سے استعمال ہو تو بمعنی فقیہ ہونا۔

فقیہ کہا جاتا ہے العالم الذی یشق الاحکام ویفتش عن حقائقها فقیہ وہ عالم ہے جو احکام کو کھولتا ہو اور ان کے حقائق یعنی دلائل کی تلاش میں لگا رہتا ہو۔

فقہ کی اصطلاحی تعریف: -امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے فقہ کی اصطلاحی تعریف اس طرح کی ہے معرفة[1] النفس

---

[1] امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے فقہ کی یہ تعریف اس لئے کی ہے کہ آپ کے زمانے میں فقہ کا مفہوم وسیع تھا علم کلام اور علم تصوف بھی فقہ میں داخل تھے۔توحید، رسالت، قیامت حشر ونشر وغیرہ پر ایمان لانا انسان کو فائدہ دیتا ہے اور ایمان نہ لانا نقصان دیتا ہے یہ عقائد ہیں اور

بقیہ صفحہ نمبر ۵ کے حاشیہ پر

ما لها و ما علیها انسان کا ان چیزوں کو جاننا جو اس کو فائدہ دیتی ہوں اور جو اس کو نقصان دیتی ہوں۔

متاخرین فقہاء نے فقہ کی اصطلاحی تعریف اس طرح کی ہے، **ھو علم بالاحکام الشرعیۃ الفرعیۃ العملیۃ من ادلتھا التفصیلیۃ۔**

ترجمہ:- علم فقہ نام ہے ان احکام شرعیہ فرعیہ عملیہ کو جاننے کا جو (جاننا) حاصل ہو ادلہ تفصیلیہ سے۔ اور ادلہ تفصیلیہ چار ہیں۔ کتاب اللہ، سنت رسول اللہ، اجماع اور قیاس۔

اس تعریف میں **ھو علم بالاحکام** بمنزلہ جنس کے ہے اس میں تمام احکام داخل ہیں علم صرف، علم نحو وغیرہ علوم کے تمام احکام کا جاننا اس میں داخل ہے۔

الشرعیۃ کی قید بمنزلہ فصل اول کے ہے اس سے غیر شرعی احکام کا جاننا نکل گیا مثلاً علم صرف علم نحو، علم منطق وغیرہ کے احکام کا جاننا۔

الفرعیۃ کی قید بمنزلہ فصل ثانی کے ہے اس سے احکام اصلیہ یعنی اعتقادیہ کا جاننا تعریف سے خارج ہو گیا مثلاً عقائد کا جاننا کہ ان سے بحث علم کلام میں کی جاتی ہے۔

العملیۃ کی قید سے بمنزلہ فصل ثالث کے ہے اس قید سے ان احکام کا جاننا تعریف سے خارج ہو گیا جن کا تعلق قلب سے ہے اعضاء وجوارح کے ساتھ نہیں ہے، مثلاً حسد، بُغض، صبر، شکر وغیرہ کہ ان سے بحث علم تصوف میں کیجاتی ہے۔

تعریف لقبی:۔ اصول فقہ کی تعریف لقبی **ھو علم بقواعد یتوصل بھا المجتھد الی استنباط الاحکام من ادلتھا التفصیلیۃ** اصول فقہ ایسے قواعد کے جاننے کا نام ہے جن قواعد کے ذریعے سے مجتہد ادلہ تفصیلیہ سے احکام کے استنباط تک پہنچتا ہے۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۴) ان سے بحث علم کلام میں ہوتی ہے۔

صبر، شکر، تسلیم ورضا انسان کو فائدہ دیتا ہے۔ تکبر، حسد، بُغض انسان کو نقصان دیتا ہے یہ علم تصوف اور علم اخلاق ہے یہ دونوں علم بھی فقہ کے مفہوم میں داخل تھے۔ بعد میں جب یونانی فلسفہ کا غلبہ ہوا اور اسلامی عقائد پر اعتراضات ہونے لگے تو علماء ان اعتراضات کے جوابات کی طرف متوجہ ہوئے تو ایک مستقل علم مدوّن ہو گیا جسے علم کلام کہتے ہیں، تو اس علم کو فقہ سے الگ کر لیا گیا۔

بعد میں جب عمل میں کمزوری آنے لگی اور فسق پھیلنے لگا تو اس کو دور کرنے کی طرف علماء متوجہ ہوئے اور اس کے لئے ایک مستقل علم مدوّن ہو گیا جسے علم تصوف اور علم اخلاق کہا جاتا ہے تو علم تصوف کو بھی علم فقہ سے جدا کر لیا گیا۔

علم بقواعد کا مطلب یہ ہے کہ مجتہد ادلہ اربعہ سے جو احکام مستنبط کرتا ہے، اس استنباط کا دارومدار قواعد کے اوپر ہوتا ہے۔ ان قواعد کو اور پھر ان قواعد کے ذریعے سے ادلہ اربعہ سے احکام مستنبط کرنے کے طریقے کو جاننے کا نام اُصول فقہ ہے۔ مثلاً اصول فقہ کا قاعدہ ہے، الامر للوجوب امر وجوب ثابت کرنے کے لئے ہوتا ہے۔ کتاب اللہ میں اقیموا الصلوٰۃ اور اتوا الزکوٰۃ آیا ہے اقیموا اور اتوا دونوں امر ہیں تو اس قاعدہ کے ذریعے سے آیت کریمہ سے نماز اور زکوٰۃ کے وجوب کا حکم نکالا یہاں وجوب لغوی معنی میں ہے اور لغوی معنی ''ضروری ہونا'' ہے جو اصطلاحی واجب اور فرض دونوں کو شامل ہوتا ہے۔ یہاں فرض مراد ہے۔

اسی طرح دوسرا قاعدہ ''النهي للتحريم'' ہے کہ نہی حرمت کو ثابت کرنے کے لئے آتی ہے۔ قرآن میں ''لاتأكلوا اموالهم الىٰ اموالكم'' آیت کریمہ میں دوسرے کے مال کو کھانے سے نہی آئی ہے تو اس قاعدہ کے ذریعے سے دوسروں کے مال کو ان کی اجازت کے بغیر کھانے کا حرام ہونا ثابت ہوا۔

اصول فقہ کا موضوع:- ''الادلة والاحكام . الادلة من حيث انها مُثبِتَة للاحكام والاحكام من حيث انها مُثبَتَةٌ من الادلة '' ادلہ اور احکام اصول فقہ کا موضوع ہیں۔ ادلہ اس حیثیت سے کہ وہ احکام کو ثابت کرنے والی ہیں۔ اور احکام اس حیثیت سے کہ انہیں ادلہ سے ثابت کیا گیا ہے۔

فائدہ:- ادلہ کا ذکر فقہ اور اُصول فقہ دونوں کی تعریف میں آیا ہے لیکن دونوں جگہ مختلف حیثیت سے آیا ہے۔ علم فقہ میں ادلہ کا ذکر صرف دلیل کے طور پر ہے کہ یہ فلاں مسئلے کی دلیل ہے، اور اصول فقہ میں ادلہ کا ذکر استنباط کے طریقے کے اعتبار سے آیا ہے کہ اس دلیل سے حکم مستنبط کرنے کا طریقہ اس طرح ہے۔

اصول فقہ کی غرض وغایت:- تحصيل القدرة على استنباط الاحكام من ادلتها التفصيلية .

ادلہ تفصیلیہ (ادلہ اربعہ) سے احکام نکالنے کی قدرت کا حاصل کرنا۔

اصول الشاشی کے مصنف رحمہ اللہ کے حالات سے پہلے اصول فقہ کی تدوین کے متعلق مختصر سی بات سمجھ لیں۔

اصول فقہ کی تدوین:- تدوین باب تفعیل کا مصدر ہے اس کا معنی ہوتا ہے جمع کرنا، مرتب کرنا، جمع کرنے والے کو مدوّن کہا جاتا ہے۔

اصول فقہ کو سب سے پہلے کس نے مدوّن کیا؟

بعض حضرات کی رائے یہ ہے کہ اصول فقہ کے سب سے پہلے مدوّن امام شافعی رحمہ اللہ ہیں، اس کی وجہ یہ ہے کہ امام شافعی رحمہ اللہ نے ایک رسالہ میں فقہ کے کچھ اصول ذکر کئے ہیں اور یہ رسالہ امام شافعی رحمہ اللہ کی مشہور کتاب " کتاب الأم " کا مقدمہ ہے اس سے بعض لوگوں نے سمجھ لیا کہ اصول فقہ کے مدوّن اول امام شافعی رحمہ اللہ ہیں۔

لیکن تحقیقی بات یہ ہے کہ علم فقہ کی طرح اُصول فقہ کے مدوّن اول بھی امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ ہیں اس لئے کہ ہر امام اور مجتہد اپنے اپنے اصول اور قواعد کے مطابق ادلہ اربعہ سے احکام مستنبط کرتا ہے۔ اس بات پر تو سب کا اتفاق ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ فقہ کے مدوّن اول ہیں۔ جب امام صاحب فقہ کے مدون اول ہوئے تو لامحالہ اصول فقہ کے مدون اول بھی امام صاحب ہی ہوں گے فقہ کے جزئی احکام کو آپ نے اپنے وضع کردہ اصول اور قواعد کی روشنی میں مستنبط کیا ہوگا، معلوم ہوا کہ اصول فقہ کے مدون اول بھی امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ ہیں۔ لیکن جس طرح علم فقہ میں امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے کوئی مستقل تصنیف نہیں کی، آپ کے شاگرد رشید حضرت امام محمد رحمہ اللہ نے آپ کی فقہ کو لوگوں تک پہنچایا اسی طرح اصول فقہ میں بھی امام صاحب نے کوئی تصنیف نہیں کی۔ امام محمد رحمہ اللہ نے ہی آپ کی فقہ کے اصول لوگوں تک پہنچائے۔

مصنف کے حالات

مصنف رحمہ اللہ کا نام قطعی اور یقینی طور پر معلوم نہیں ہو سکا ہے، یہ مصنف رحمہ اللہ کا کمالِ اخلاص ہے کہ انہوں نے کتاب کے شروع میں اپنا نام نہیں لکھا اس کے باوجود اللہ تعالیٰ نے اس کتاب کو حسنِ قبولیت عطا فرمائی ہے کہ یہ کتاب درس نظامی کے نصاب میں ایک عرصے سے داخل ہے اور اصول فقہ کی بنیادی کتاب کی حیثیت سے پڑھی اور پڑھائی جا رہی ہے۔

ملا کاتب چلپی رحمہ اللہ نے اپنی کتاب " کشف الظنون " میں اصول الشاشی کا نام خمسین لکھا ہے اور خمسین کی وجہ یا تو یہ ہے کہ مصنف رحمہ اللہ نے یہ کتاب پچاس دنوں میں لکھی یا وجہ یہ ہے کہ پچاس سال کی عمر میں لکھی، جس کی مناسبت سے اس کا نام خمسین رکھا، لیکن بعد میں اصول الشاشی کے نام سے یہ کتاب مشہور ہو گئی ملا کاتب چلپی رحمہ اللہ نے مصنف رحمہ اللہ کا نام نظام الدین شاشی ذکر کیا ہے اور علامہ عبدالحیؒ نے "الفوائد البهية فی تراجم الحنفية" میں صاحب کشف الظنون کے حوالے سے مصنف رحمہ اللہ کا نام نظام الدین الشاشی ہی تحریر کیا ہے، لیکن حلیۃ العلماء میں اصول الشاشی کے مصنف رحمہ اللہ کا نام ابو یعقوب اسحاق بن ابراہیم الخراسانی الشاشی ہے، خراسان آپ کے علاقے کا نام تھا اور شاش آپ کے گاؤں کا نام تھا جس کی طرف آپ منسوب ہو کر شاشی کہلاتے تھے۔ اس وجہ سے آپ کی کتاب بھی اصول الشاشی کے نام سے مشہور ہو گئی، بعد میں آپ مصر منتقل ہو گئے تھے اور وہاں پر قضا کے عہدہ پر فائز رہے۔ اور ۳۲۵ھ میں وہیں پر آپ کا انتقال ہوا۔

مصنف رحمہ اللہ زید بن اسامہ سے ابو سلیمان جوزجانی رحمہ اللہ کے واسطے سے امام محمد رحمہ اللہ کی کتاب الجامع الکبیر روایت کرتے تھے اس لحاظ سے گویا آپ امام محمد رحمہ اللہ کے دو واسطوں سے شاگرد ہوئے۔

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذی اعلیٰ منزلة المؤمنين بكريم خطابه و رفع درجة العالمين بمعانی كتابه وخصّ المستنبطين منهم بمزيد الاصابة وثوابه .

ترجمہ : ساری تعریفیں ثابت ہیں اس اللہ کے لئے جس نے بلند کیا ایمان والوں کے مرتبے کو اپنے پیارے خطاب کے ساتھ ،اور اونچا کیا علماء کے مقام کو اپنی کتاب کے معانی کے ساتھ اور ان علماء میں سے مجتہدین کو خاص کیا درستگی کی زیادتی اور ثواب کی کثرت کے ساتھ۔

تشریح :- مصنف رحمہ اللہ نے قرآن وحدیث اور سلف صالحین کی اتباع کرتے ہوئے اپنی کتاب کو تسمیہ اور حمد سے شروع کیا کہ قرآن کریم کی ابتداء تسمیہ اور حمد سے ہے اور حدیث شریف میں بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہر اچھے کام کو تسمیہ اور حمد سے شروع کرنے کی ترغیب دی اور سلف صالحین بھی اپنی کتابوں اور رسالوں کو تسمیہ اور حمد سے شروع کیا کرتے تھے۔

قوله : الحمد میں الف لام[1] جنسی ہے یا استغراقی ،اور عہد خارجی بھی ہوسکتا ہے۔ اگر الف لام جنسی ہو تو معنی ہوگا کہ جنس تعریف اور ماہیت تعریف ثابت ہے اللہ کے لئے۔ یعنی تعریف کی جنس سے جو چیز جہاں پائی جائے وہ اللہ تعالیٰ کے لئے ثابت ہوگی۔

---

[1] الف لام حرفی غیر زائدہ کی چار قسمیں ہیں۔

(۱)......الف لام جنسی۔ (۲)......الف لام استغراقی۔ (۳)......الف لام عہد خارجی۔ (۴)......الف لام عہد ذہنی۔

تعریفات : (۱)......الف لام جنسی اس الف لام کو کہتے ہیں جس کے مدخول کی ماہیت مراد ہو قطع نظر افراد کے جیسے **الرجل خير من المرأة** میں **الرجل** اور **المرأة** پر الف لام جنسی ہے، مطلب یہ ہے کہ رجل کی ماہیت بہتر ہے عورت کی ماہیت سے۔ اس میں افراد کا اعتبار نہیں اس لئے کہ افراد کے اعتبار سے بعض عورتیں بہت سے مردوں کے افراد سے بہتر ہیں جیسے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا اور دیگر امہات المؤمنین بہت سے مردوں سے بہتر ہیں۔

(۲)......الف لام استغراقی وہ ہوتا ہے جس کے مدخول کے تمام افراد مراد ہوں جیسے **ان الانسان لفی خسرٍ** میں **الانسان** پر الف لام استغراقی ہے بیشک انسان کے تمام افراد خسارے میں ہیں سوائے ان افراد کے جو ایمان لائے الخ۔

(۳)...... الف لام عہد خارجی وہ ہوتا ہے جس کے مدخول کا کوئی فرد معین مراد ہو جیسے **فعصىٰ فرعون الرسول** میں **الرسول** پر الف لام عہد خارجی کا ہے مطلب یہ ہے کہ فرعون نے نافرمانی کی اللہ کے رسول حضرت موسیٰ علیہ السلام کی۔ (بقیہ حاشیہ ص/۱۰ کے حاشیہ پر)

اور اگر الف لام استغراقی ہو تو معنی بنے گا کہ تمام تعریفیں ثابت ہیں اللہ کے لئے دنیا میں تعریف کا جو بھی فرد ہوگا وہ اللہ کے لئے ثابت ہوگا اگر انسان یا کسی اور مخلوق کی کسی خوبی پر تعریف کی جائے گی تو وہ تعریف بھی درحقیقت اللہ تعالیٰ کی ہوگی کیوں کہ قاعدہ ہے کہ مصنوع کی تعریف درحقیقت اس کے صانع کی طرف لوٹتی ہے انسان یا اس کے علاوہ کوئی اور مخلوق ہو سب کا خالق اللہ ہے تو ان کی تعریف بھی اللہ تعالیٰ کی طرف لوٹے گی کہ اس نے کتنا اچھا انسان اور کتنی اچھی مخلوق بنائی۔

اور اگر الحمد کا الف لام عہد خارجی کا ہو تو پھر اس کا ترجمہ یوں ہوگا کہ وہ تعریف اللہ کے لئے ہے جو بمقابلہ خلق کے ہے نہ بمقابلہ کسب کے، اس لئے کہ خلق اللہ تعالیٰ کے فعل کو کہا جاتا ہے اور کسب انسانوں کے فعل کو۔ خلق پر جو تعریف ہوگی وہ اللہ تعالیٰ کے لئے ہوگی اس لئے کہ کسب پر تو انسانوں کی تعریف بھی کی جاتی ہے اگرچہ وہ ظاہری اور عارضی ہوتی ہے۔ لیکن بہتر یہ ہے کہ الف لام استغراقی ہو یا جنسی اس لئے کہ کسب پر انسان کی اگر تعریف ہو تو وہ بھی درحقیقت اللہ تعالیٰ کی طرف لوٹتی ہے۔

حمد کی تعریف[۱]:- **هو الثناء باللسان على الجميل الاختيارى سواء كان على نعمة او غيرها** یعنی حمد تعریف کرنا ہے زبان کے ساتھ کسی اختیاری خوبی پر خواہ وہ تعریف نعمت کے بدلے میں ہو یا نعمت کے بدلے میں نہ ہو۔

قوله :**لِلّٰهِ** لفظ اللہ علامہ سیبویہ رحمہ اللہ اور جمہور اہل لغت کے ہاں جامد ہے اور بعض کے ہاں مشتق، جن کے ہاں مشتق ہے تو اس کے مشتق منہ کے بارے میں مختلف اقوال ہیں۔

(بقیہ حاشیہ ص/۹) (۴)...... الف لام عہد ذہنی وہ ہوتا ہے جس کے مدخول کا کوئی غیر معین فرد مراد ہو جیسے حضرت یعقوب علیہ السلام کا فرمان جو قرآن میں ہے۔ واخاف ان یاکله الذئب میں الذئب پر الف لام عہد ذہنی کا ہے۔ حضرت یعقوب علیہ السلام کے ذہن میں بھیڑیئے کا کوئی معین فرد تو نہیں تھا بلکہ بھیڑیئے کے کسی غیر معین فرد کے بارے میں فرمایا تھا کہ مجھے اندیشہ ہے اس بات کا کہ حضرت یوسف کو کوئی بھیڑیا کھا جائے گا۔

حاشیہ صفحہ ہذا [۱] حمد کے ساتھ شکر اور مدح کا لفظ بھی استعمال ہوتا ہے۔

شکر کی تعریف: **فعل ينبئ عن تعظيم المنعم لكونه منعما** یعنی شکر ایسا فعل ہے جو منعم کی تعظیم کی خبر دیتا ہو اس کے منعم ہونے کی وجہ سے۔

یہاں فعل سے مراد عام فعل ہے خواہ وہ زبان کا ہو یا اعضاء و جوارح کا ہو یا دل کا ہو۔ (بقیہ ص/۱۱ کے حاشیہ پر)

بعض کہتے ہیں کہ اَلِہَ یَأْلَہُ اَلِھاً سے مشتق ہے جس کا معنی ہوتا ہے متحیر ہونا، اللہ تعالیٰ کی صفات اور اس کی قدرت میں لوگوں کی عقلیں متحیر رہتی ہیں، اس لئے اس کو اللہ کہتے ہیں۔

(بقیہ حاشیہ ص/۱۰) اس تعریف سے معلوم ہوا کہ شکر مورد کے اعتبار سے عام ہے کہ وہ اعضاء، لسان اور قلب تینوں میں سے ہر ایک سے صادر ہوسکتا ہے۔ یعنی ہر ایسے فعل کا صدور شکر کہلاتا ہے جس سے انعام کرنے والے کی تعظیم معلوم ہو۔

اور شکر متعلق کے اعتبار سے خاص ہے کہ وہ صرف نعمت کے بدلے میں ہوتا ہے اگر نعمت نہ ہو تو پھر شکر بھی نہ ہوگا۔ جب حمد وشکر میں سے ہر ایک من وجہٍ عام ہے اور من وجہٍ خاص ہے تو ان کے درمیان نسبت عموم خصوص من وجہٍ کی ہوگی جیسے حیوان اور ابیض کے درمیان ہوتی ہے۔ اور جہاں عموم خصوص من وجہٍ کی نسبت ہو تو وہاں پر ایک مادہ اجتماعی ہوتا ہے اور دو مادے افتراقی ہوتے ہیں۔

اجتماعی مادہ : نعمت کے بدلے میں زبان سے تعریف ہو تو یہ حمد بھی ہے اور شکر بھی ہے۔ حمد اس لئے کہ زبان سے تعریف ہو رہی ہے اور شکر اس لئے کہ نعمت کے مقابلے میں ہے۔

مادہ افتراقی اول : نعمت کے بدلے میں اپنے اعضاء وجوارح سے کسی کی تعظیم کرنا مثلاً انعام کرنے والے کے جوتے سیدھے کرنا، پاؤں دبانا شکر ہے لیکن حمد نہیں، شکر اس لئے ہے کہ نعمت کے مقابلے میں ہے اور حمد اس لئے نہیں کہ زبان سے نہیں ہے۔

مادہ افتراقی دوم : نعمت یعنی انعام کے بغیر کسی کی زبان سے تعریف ہو تو یہ حمد ہے لیکن شکر نہیں۔ حمد اس لئے ہے کہ زبان سے ہے اور شکر اس لئے نہیں کہ نعمت کے بدلے میں نہیں ہے۔

حمد کے ساتھ ایک اور لفظ مدح کا بھی استعمال کیا جاتا ہے۔

مدح کی تعریف :- ھو الثناء باللسان سواء علی الجمیل الاختیاری او غیرہ یعنی مدح زبان سے تعریف کرنا ہے خواہ اختیاری خوبی پر ہو خواہ غیر اختیاری خوبی پر۔

اس تعریف سے معلوم ہوا کہ حمد خاص ہے اور مدح عام ہے جہاں حمد ہو وہاں مدح پائی جائے گی اور جہاں مدح پائی جائے وہاں حمد کا پایا جانا ضروری نہیں، مثلاً حمدت زیداً علی علمہ کی جگہ مدحتُ زیداً علی علمہ بھی کہہ سکتے ہیں۔ علم کی خوبی زید کے اختیار میں ہے اور اختیاری خوبی کے لئے مدح کا لفظ بھی استعمال ہوتا ہے اور اسی طرح مدحتُ زیداً علی حسنہ کہہ سکتے ہیں کیوں کہ مدح میں تعمیم ہے خواہ اختیاری خوبی پر ہو یا غیر اختیاری خوبی پر، مگر حمدت زیداً علی حسنہ نہیں کہہ سکتے کیوں کہ حمد تو اختیاری خوبی پر ہوتی ہے، اور حسن کی خوبی زید کے اختیار میں نہیں۔

اسی طرح مدحتُ اللؤلؤ علی ضیائہ (میں نے موتی کی تعریف کی اس کی چمک کی بنا پر) کہہ سکتے ہیں۔ مگر حمدتُ اللؤلؤ علی ضیائہ نہیں کہہ سکتے کیوں کہ حمد اختیاری خوبی پر ہوتی ہے۔ (بقیہ صفحہ نمبر ۱۲ کے حاشیہ پر)

بعض کے ہاں اس کا مشتق منہ اَلِہَ الی فلان ہے،فلاں کی طرف پناہ لینا۔اللہ تعالیٰ کی ذات کی طرف بھی لوگ پناہ لیتے ہیں،اس لئے اس کواللہ کہا جاتا ہے۔

بعض کے ہاں یہ مشتق ہے اَلَہَ یَأْلَہُ اُلُوْھَۃً سے بمعنی عبادت کرنا پرستش کرنا،اللہ تعالیٰ کی بھی عبادت اور پرستش کی جاتی ہے۔اس لئے اس کواللہ کہا جاتا ہے۔

لیکن علامہ سیبویہ اور جمہور اہلِ لغت کے ہاں لفظ اللہ جامد ہے جس طرح اللہ تعالیٰ کی ذات لم یلد ولم یولد ہے اسی طرح اس کا نام بھی کسی سے نکلا ہوانہیں ہے۔اس کی تعریف اور پہچان یوں کی جاتی ہے۔ "اللہ علم لذات الواجب الوجود المستجمع لجمیع صفات الکمال المنزہ عن النقصان والزوال" اللہ تعالیٰ ایسی ذات کا نام ہے جس کا وجود بہت ضروری ہے جس میں کمال کی تمام صفات جمع ہو کر پائی جاتی ہیں اور جو نقصان اورزوال کی ہر صفت سے پاک ہے۔

قوله :اعلی منزلۃ المؤمنین جملہ فعلیہ خبریہ اپنے فاعل اور مفعول سے مل کر الذی موصول کا صلہ ہے اور پھر یہ لفظ اللہ کی صفت ہے۔

قوله : بکریم خطابہ کریم کے بہت سے معانی آتے ہیں ایک معنی ہے " کل شیئ کثر خیرہ ونفعہ " ہر ایسی چیز جس کا نفع اوراس کی خیر زیادہ ہواس کو کریم کہا جاتا ہے،کتابٌ کریمٌ ایسی کتاب جس کے الفاظ ومعانی کا نفع زیادہ ہو۔ رزقٌ کریمٌ عمدہ روزی جس کا نفع بہت زیادہ ہو۔

دوسرا معنی شریف،تیسرا معنی سخی اور چوتھا معنی بزرگ ومعزز۔یہاں کریم کا پہلا معنی مراد ہے اور بکریم

(بقیہ حاشیہ صفحہ/۱۱) اس سے معلوم ہوا کہ حمد مورد (جہاں سے اس کوادا کیا جاتا ہے) کے اعتبار سے خاص ہے کہ وہ صرف زبان سے ہوگی اور متعلق کے اعتبار سے عام ہے کہ وہ نعمت کے مقابلے میں ہو یا نہ ہو۔جب حمد خاص اور مدح عام ہوا تو ان دونوں میں عموم خصوص مطلق کی نسبت ہوئی جیسے انسان اور حیوان کے درمیان ہوتی ہے۔اور جہاں یہ نسبت پائی جائے وہاں ایک مادہ اجتماعی ہوتا ہے جہاں دونوں صادق آتی ہیں اور ایک مادہ افتراقی ہوتا ہے جہاں ایک پائی جاتی ہے دوسری نہیں۔

مادہ اجتماعی جیسے کسی کی اختیاری خوبی پر زبان سے تعریف کرنا حمد اور مدح دونوں ہے،حمد اس لئے کہ اختیاری خوبی ہے اور مدح اس لئے کہ اس میں تو عموم ہے خواہ اختیاری خوبی پر یا غیر اختیاری خوبی پر۔

مادہ افتراقی جیسے کسی غیر اختیاری خوبی پر زبان سے تعریف کرنا مدح تو ہے لیکن حمد نہیں،مدح اس لئے ہے کہ اس میں تو عموم ہے اور حمد اس لئے نہیں کہ غیر اختیاری خوبی پر ہے جبکہ حمد اختیاری خوبی پر ہوتی ہے۔

- خطابہ میں صفت کی اضافت موصوف کی طرف ہے، اصل میں بخطابہ الکریم تھا۔ اور کلام عرب میں بعض اوقات صفت کی اضافت موصوف کی طرف کردی جاتی ہے جیسے جَرْدُ قَطِيفَةٍ اصل میں قطيفةٌ جردٌ تھا، ایسی چادر جو پرانی ہو۔

جب کریم کا پہلا معنی مراد ہے تو مطلب ہوگا اللہ تعالیٰ نے مؤمنین کے مرتبے کو بلند کیا ایسے خطاب کے ساتھ جو ان کو دنیا وآخرت میں نفع دیتا ہے اور اس کے ساتھ ان کے درجات دونوں جہانوں میں بلند ہوتے ہیں۔ قرآن کریم میں اللہ تعالیٰ نے مؤمنین کو ان الفاظ سے خطاب کیا " وانتم الأعلون ان كنتم مؤمنين " اگر مؤمنین اپنے ایمان پر ثابت قدمی اور استقامت کو اختیار کرتے ہوئے ایمان کے تقاضوں کو پورا کریں تو وہ دنیا وآخرت میں بلند ہوں گے۔

بکریم خطابہ میں مصنف رحمہ اللہ نے خطاب کی صفت کریم لا کر کافروں کے خطاب کو نکال دیا کیوں کہ اللہ تعالیٰ نے یا ایہا الکافرون سے کافروں کو جو خطاب فرمایا ہے وہ خطاب کریم نہیں کیوں کہ صفتِ کفر کے ساتھ ان کو مخاطب کرنے میں ان کی ذلت ہے اور ذلت اس لئے ہے کہ اپنے مولیٰ اور آقا کا کفر وانکار ایک مذموم صفت ہے۔

قوله : رفع درجة العالمين بمعاني كتابه : اس جملے کا عطف اعلیٰ درجة المؤمنين پر ہے اور یہ بھی الذی کے صلے میں داخل ہے۔

مطلب اس جملے کا یہ ہے کہ اس اللہ نے بلند کیا علماء کے درجے کو اپنی کتاب کے معانی ومطالب کا علم دے کر، جیسے اللہ پاک نے قرآن میں ارشاد فرمایا: **يرفع الله الذين امنوا منكم والذين اوتوا العلم درجت** ۔ اللہ تعالیٰ تم میں سے ایمان والوں اور علم والوں کے درجات کو بلند کرے گا۔

اس آیت میں الذین اوتوا العلم (اہلِ علم) الذین امنوا (ایمان والوں) میں داخل تھے اس کے بعد الگ سے ان کا ذکر فرما کر اہل علم کی فضیلت اور عظمت کو ایمان والوں پر ظاہر فرمادیا، جیسے آیت کریمہ مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِلّٰهِ وَمَلٰئِكَتِهٖ وَرُسُلِهٖ وَجِبْرِيْلَ وَمِيْكَالَ میں حضرت جبرئیل اور حضرت میکائیل علیہما السلام ملائکہ میں داخل تھے لیکن بعد میں الگ سے ان کا ذکر فرما کر دوسرے ملائکہ پر ان کی فضیلت کو ظاہر فرمادیا۔

قوله : خصّ المستنبطين منهم بمزيد الاصابة وثوابه : یہ جملہ بھی سابقہ جملے کی طرح اعلیٰ

منـزلة الـمـؤمنين پرعطف ہوکرالذی کے صلے میں داخل ہے۔مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے علماء میں سے احکام شرعیہ میں اجتہاد واستنباط کرنے والے علماء کو درستگی کی زیادتی اور ثواب کی کثرت دے کران کے مرتبے کو اور زیادہ خاص کردیا۔

قولہ : مستبطين ۔مستنبط کی جمع ہے اور باب استفعال سے اسم فاعل کا صیغہ ہے،اس کالغوی معنی ہوتا ہے زمین کوکھود کر پانی نکالنا۔اور اصطلاحی معنی ہوتا ہے،نصوص شرعیہ میں غور وفکر کر کے احکام شرعیہ کو نکالنا۔

لغوی اور اصطلاحی معنی میں مناسبت ظاہر ہے کہ جس طرح کنواں کھودنے سے پہلے پانی کا اندازہ ہر ایک کونہیں ہوتا لیکن تجربہ کار آدمی اندازہ لگالیتا ہے اسی طرح قرآن وسنت کی نصوص سے احکام غیر منصوصہ کا علم ہر ایک کو نہیں ہوتا،لیکن اجتہاد واستنباط کرنے والا مجتہد کئی غیر منصوص چیزوں کا حکم نکال لیتا ہے۔اور جس طرح کنویں سے صاف پانی آجانے کے بعد تمام لوگ آسانی سے سیراب ہوتے ہیں اسی طرح مجتہد کے اجتہاد واستنباط کے بعد تمام لوگوں کے لئے ان احکام پرعمل کرنا آسان ہو جاتا ہے۔

اور جس طرح کنویں کا پانی خدا کا پیدا کیا ہوا ہوتا ہے۔کھودنے والا محنت کر کے اس کو زمین سے نکالتا ہے اسی طرح مجتہدین کے اجتہادی مسائل کا حکم بھی خدا نے قرآن وسنت میں ہی رکھا ہوا ہوتا ہے مجتہد استنباط واجتہاد کر کے ان کو لوگوں کے لئے ظاہر کردیتا ہے اسی لئے تو کہتے ہیں ۔ **القياسُ مظهرٌ لا مثبتٌ**

قولہ : بمزيد ۔ میں مزید کا لفظ مصدر میمی ہے زیادتی کے معنی میں ہے۔

قولہ : الاصابة ۔ اصاب يُصيبُ کا مصدر ہے بمعنی درستگی اور صواب کو پہنچنا۔

قولہ : ثوابه ۔ ثواب بمعنی آخرت کا اجر اور بدلہ ہ ضمیر مزید مصدر کی طرف راجع ہے۔یہاں حقیقت میں موصوف کی اضافت صفت کی طرف ہے یعنی الثواب المزيد زیادہ اور کثیر ثواب۔

مصنف رحمہ اللہ نے **بمزيد الاصابة** کا لفظ اس لئے ذکر فرمایا کہ مجتہدین حضرات کا اکثر وبیشتر اجتہاد صواب اور درستگی کو پہنچتا ہے اور ان سے خطا کم ہوتی ہے بخلاف غیر مجتہدین علماء کے کہ ان کا اجتہاد خطا ہی خطا ہوتا ہے اور ثواب کی کثرت کا ذکر اس لئے فرمایا کہ اگر مجتہد کا اجتہاد صواب کو پہنچے تو اس کو دوگنا اجر ملتا ہے۔ایک اجر اجتہاد کا اور دوسرا صواب کو پہنچنے کا۔جب مجتہدین کا اجتہاد اکثر صواب کو پہنچتا ہے تو اللہ تعالیٰ انہیں زیادہ اور دگنے ثواب کے ساتھ خاص کردیتے ہیں۔اور جب مجتہد کا اجتہاد صواب کو نہ پہنچے تو پھر بھی مجتہد کو اجتہاد کا ایک اجر ملتا ہے حضور صلی اللہ

علیہ وسلم کا ارشاد گرامی ہے " المجتهد يخطئ ويصيب اذا اصاب فله اجران واذا اخطأ فله اجر واحد " مجتہد سے خطا بھی ہوتی ہے اور وہ صواب کو بھی پہنچتا ہے۔ جب صواب کو پہنچے تو اس کو دو اجر ملتے ہیں اور جب خطا ہو جائے تو صرف ایک اجر ملتا ہے۔

مجتہد صواب اور درستگی کو اس وقت پہنچتا ہے جب نصوص شرعیہ سے اس کی نکالی ہوئی علّت عند اللہ بھی علت کے طور پر معتبر ہو اور جب اللہ کے ہاں وہ علت کے طور پر معتبر نہ ہو تو پھر مجتہد سے اجتہاد میں خطأ ہوئی۔

علمی لطیفہ: مصنف رحمہ اللہ نے الذی کے صلے میں تین جملہ فعلیہ ذکر فرمائے ہیں پہلے جملے میں اعلیٰ فعل ناقص استعمال کیا، دوسرے جملے میں رفع فعل صحیح استعمال فرمایا، اور تیسرے جملے میں خصّ فعل مضاعف لیکر آئے ان جملوں میں سے پہلے جملے میں مؤمنین کے لئے اعلیٰ فعل ناقص استعمال فرما کر اس مسئلے کی طرف اشارہ کر دیا کہ عام مؤمنین کا مرتبہ علماء کی بنسبت ناقص اور کم ہے اور علماء کے لئے رفع فعل صحیح لا کر اشارہ کر دیا کہ علماء کا درجہ بنسبت عام مؤمنین کے صحیح اور پورا ہوتا ہے اور مجتہدین کے لئے خصّ فعل مضاعف استعمال کر کے بتلا دیا کہ مجتہدین کا درجہ عام علماء کی نسبت دو چند اور بڑھ کر ہے۔

والصلوٰة على النبى واصحابه والسلام على ابى حنيفة واحبابه .

ترجمہ:- اور رحمت کاملہ ہو نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے صحابہ پر اور سلام ہو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ اور آپ کے ساتھیوں پر۔

تشریح:-قوله : الصلوٰة . صلوٰة صلیّ فعل کا مصدر ہے جس کے کئی معانی آتے ہیں۔ اگر اس کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف ہو تو یہ رحمت کے معنی میں آتا ہے اور اگر اس کی نسبت بندوں کی طرف ہو تو بمعنی دعا کے آتا ہے اور اگر اس کی نسبت فرشتوں کی طرف ہو تو استغفار کے معنی میں آتا ہے اور اگر اس کی نسبت پرند چرند کی طرف ہو تو بمعنی تسبیح کے آتا ہے نسبت سے مراد یہ ہے کہ اس فعل کا فاعل ان چار میں سے کوئی ایک ہو تو پھر یہ ان مذکورہ معانی میں استعمال ہوگا۔

مصنف رحمہ اللہ نے حمد کے بعد صلوٰۃ کو ذکر فرمایا اس کی ایک وجہ تو یہ ہے کہ انہوں نے قرآن کی آیت انّ الله وملائكته يصلون على النبى الخ پر عمل کیا اللہ تعالیٰ نے اس آیت میں صلّوا صیغہ امر کے ساتھ پیغمبر علیہ السلام پر درود بھیجنے کا حکم فرمایا اس لئے مصنف رحمہ اللہ نے الصلوٰۃ لا کر اللہ تعالیٰ کے اس حکم کا امتثال کیا۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ انسانوں کو ہر قسم کی نعمتیں خواہ وہ جسمانی ہوں یا روحانی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے طفیل ملی ہیں لہٰذا اللہ تعالیٰ کی مکمل حمد وثنا تب ہوگی جب اس ذات پر درود اور رحمت بھیجی جائے جس کے طفیل یہ ساری نعمتیں ملی ہیں۔ اس لئے مصنف رحمہ اللہ نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم پر صلاۃ کو ذکر کیا تا کہ اللہ کی حمد وثنا مکمل ہو جائے۔

قوله : علی النبی . نبی صفت کا صیغہ ہے۔ اس کے مادہ میں دو احتمال ہیں نبأ ینبأ سے ہو (بمعنی خبر دینا) تو نبی کا معنی ہوگا عظیم الشان خبر دینے والا۔ اللہ تعالیٰ کی وحی اور الہام سے باتیں بتانے والا۔ دوسرا احتمال یہ ہے کہ یہ نبا ینبوا نبواً سے صفت کا صیغہ ہو (بمعنی بلند ہونا) تو نبی کا معنی ہوگا بلند مرتبے والا۔

مصنف رحمہ اللہ نے رسول کی بجائے نبی کا لفظ لا کر یا تو اس بات کی طرف اشارہ کیا کہ نبی اور رسول میں ترادف ہے، ان میں کوئی فرق نہیں اس لئے کہ قرآن میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا "**کل امن باللہ وملٰئکتہ وکتبہ ورسلہ لانفرّق بین احدٍ مّن رُسلہ**" اس آیت میں صرف رسولوں کا ذکر ہے لیکن انبیاء کا ذکر نہیں، حالانکہ ایمان لانا تو سب پر ضروری ہے، انبیاء کا ذکر اسی لئے نہیں کہ انبیاء اور رسولوں میں کوئی فرق نہیں۔

لیکن بعض علماء کے نزدیک رسول اور نبی میں فرق ہے اور اس کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے قرآن میں ارشاد فرمایا "**وما ارسلنا من قبلک من رسول ولانبی الخ**" اس آیت میں رسول پر نبی کا عطف کیا گیا ہے اور عطف، معطوف اور معطوف علیہ میں مغائرت کا تقاضا کرتا ہے اس لئے بعض علماء نے کہا کہ رسول اور نبی میں فرق ہے اور وہ فرق اس طرح بیان کرتے ہیں۔

رسول کی تعریف:- **انسان بعثہ اللہ تعالیٰ الی الخلق لتبلیغ الاحکام ومعہ کتابٌ منزل علیہ**، رسول ایسا انسان ہوتا ہے جس کو اللہ تعالیٰ نے مخلوق کی طرف بھیجا ہوتا کہ لوگوں کو احکام پہنچائے اور اس کے پاس ایسی کتاب ہو جو اس پر نازل کی گئی ہو۔

نبی کی تعریف :- "**انسانٌ اُوحِیَ الیہ لتبلیغ الاحکام ومعہ کتاب جدید ام لا**" نبی ایسا انسان ہوتا ہے کہ جس کی طرف وحی کی گئی ہوتا کہ لوگوں کو احکام پہنچائے اور اس کے پاس کوئی جدید کتاب ہو یا نہ ہو، نبی اور رسول کی اس تعریف سے معلوم ہوا کہ رسول خاص اور نبی عام ہے اور دونوں کے درمیان عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے۔ ہر رسول تو نبی ہوگا لیکن ہر نبی کے لئے رسول ہونا ضروری نہیں۔

جب رسول اور نبی میں عموم خصوص کا فرق ہوتو عبارت میں رسول کی بجائے النبی لانے کی وجہ پھر یہ ہوگی کہ رسول نبی میں داخل ہے کیوں کہ نبی رسول سے عام ہوتا ہے، اور ایک وجہ یہ بھی ہوسکتی ہے کہ مصنف رحمہ اللہ نے النبی لاکر قرآن کریم کے حکم کا امتثال کیا " ان اللہ وملئکتہ یصلون علی النبی یاایھا الذین اٰمنوا صلوا علیہ " اس آیت میں النبی کا ذکر ہے اور اس سے مراد محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہیں اس لئے مصنف رحمہ اللہ نے بھی النبی کا لفظ لایا، مراد اس سے محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہیں۔

قولہ : واصحابہ اصحاب جمع ہے صاحب کی بمعنی ساتھی، اس سے مراد حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے وہ ساتھی ہیں جنہیں حالت ایمان میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی صحبت حاصل ہوئی ہو اور حالت ایمان پر ہی ان کا انتقال ہوا ہو۔ اور مصنف رحمہ اللہ نے آل واولاد کا ذکر اس لئے نہیں کیا کہ وہ بھی اصحاب کے اندر داخل ہیں۔

قولہ : والسلام علی ابی حنیفة واحبابہ . السلام اللہ تعالیٰ کے اسمائے حسنیٰ میں سے بھی ہے اور سلّم فعل کا مصدر بھی ہے، جس طرح کلام، کَلَّمَ فعل کا مصدر ہے، یہاں دوسرا معنی مراد ہے بمعنی سلامتی، نجات۔

ابوحنیفہ رحمہ اللہ فقہ کے ایک بڑے امام ہیں جن کا نام نعمان اور والد کا نام ثابت ہے ابوحنیفہ ان کی کنیت ہے۔ ۸۰ھ میں کوفہ میں پیدا ہوئے، اس وقت کئی صحابہ کوفہ میں بقید حیات تھے، امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہ اور بعض دوسرے صحابہ کی زیارت کی اس لئے ائمہ متبوعین میں صرف آپ کو شرف تابعیت حاصل ہے۔ ۱۵۰ھ میں آپ کا انتقال ہوا۔

احبابہ : احباب حبیب کی جمع ہے بمعنی ساتھی، دوست ۔ " ہ " ضمیر کا مرجع امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ ہیں اور آپ کے احباب سے مراد آپ کے تلامذہ اور شاگرد ہیں جیسے امام ابو یوسف رحمہ اللہ، امام محمد رحمہ اللہ اور امام زفر رحمہ اللہ وغیرہ۔

مصنف رحمہ اللہ نے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ اور آپ کے احباب پر سلام بھیجنے کی تصریح یا تو اس لئے کی ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے ہی سب سے پہلے نصوص شرعیہ سے فقہ کے اُصول مستنبط کئے اور پھر ان سے فقہی مسائل نکالے۔ یا امام صاحب کے نام کی تصریح اس لئے کی تاکہ معلوم ہوجائے کہ یہ کتاب امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی فقہ کے اُصول پر ہے، اور اس سے براعت استہلال کا فائدہ بھی حاصل ہوجاتا ہے۔

براعت استہلال کی تعریف :- خطبۂ کتاب میں ایسے الفاظ لانا جن سے کتاب میں آگے آنے والے مضامین کا پتہ چل جائے۔

براعت، فوقیت کے معنی میں استعمال ہوتا ہے کہا جاتا ہے برع الرجل علی اقرانہ آدمی اپنے ہم عمروں پر بلند ہو گیا۔ اور استہلال بابِ استفعال کا مصدر ہے اس کا معنی ہوتا ہے پیدائش کے وقت بچے کا آواز نکالنا، یہاں پر براعت کی اضافت استہلال کی طرف صرف ادنیٰ تعلق اور ملابست کی وجہ سے کر دی گئی ہے۔ جس طرح پیدائش کے وقت بچے کی آواز سے اس کی زندگی اور حیات کا پتہ چل جاتا ہے اسی طرح خطبہ کتاب کے ابتداء میں جن الفاظ سے آنیوالے مضامین کا علم ہو جائے ان کو بھی براعت استہلال کہہ دیا جاتا ہے۔

مصنف رحمہ اللہ نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم پر درود اور امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ اور آپ کے احباب پر سلام بھیجا ہے۔

اللہ تعالیٰ کے مقرب اور نیک بندوں کے ناموں کے ساتھ جملہ دعائیہ کے طور پر چار طرح کے الفاظ استعمال کئے جاتے ہیں۔ (۱)......صلوٰۃ۔ (۲)......سلام۔ (۳)......ترضّی۔ (۴)......ترحّم۔

صلوٰۃ عام طور پر ہمارے نبی حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے اسم گرامی کے ساتھ استعمال کیا جاتا ہے، جیسے محمد صلی اللہ علیہ وسلم۔ سلام دیگر انبیاء کرام علیہم السلام کے ناموں کے ساتھ استعمال ہوتا ہے جیسے حضرت عیسیٰ علیہ السلام اور حضرت موسیٰ علیہ السلام۔ ترضّی صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے ناموں کے ساتھ استعمال کیا جاتا ہے، جیسے ابو بکر رضی اللہ عنہ وغیرہ۔

ترحّم کا لفظ علماء صلحاء کے ناموں کے ساتھ استعمال ہوتا ہے، جیسے ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ امام ابو یوسف رحمہ اللہ تعالیٰ۔

ان الفاظ کا ان ناموں کے ساتھ اس طرح کا استعمال سلف صالحین کی اصطلاح ہے۔

علماء نے صلوٰۃ کے صیغے کا استعمال مستقلاً غیر نبی کے نام کے ساتھ جائز قرار نہیں دیا البتہ نبی کے نام کے تابع بنا کر غیر نبی کے نام کے ساتھ استعمال جائز ہے، لہٰذا صلی اللہ علی الصحابۃ نہیں کہہ سکتے البتہ صلی اللہ علی محمد وعلی آلہ وازواجہ وذریاتہ وعلی اصحابہ اجمعین کہہ سکتے ہیں۔

غیر نبی کے نام کے ساتھ السلام کا لفظ استعمال کرنے میں علماء کا اختلاف ہے بعض کے ہاں غیر نبی کے نام کے ساتھ اس کا استعمال جائز ہے، اور اکثر علماء اس کو صلوٰۃ کی طرح مخصوص بالانبیاء قرار دیتے ہیں، تو بقول ان کے غیر نبی کے نام کے ساتھ اس کا استعمال جائز نہیں ہوگا۔

پھر مصنف رحمہ اللہ نے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ اور ان کے احباب کے نام کے ساتھ السلام کا صیغہ مستقلاً کیوں ذکر کیا ہے؟ تو اس کی ایک توجیہ ہم یہ کریں گے کہ مصنف رحمہ اللہ کے مسلک پر غیر نبی کے نام کے ساتھ اس کا استعمال جائز ہے۔ دوسری توجیہ یہ ہوگی کہ مصنف رحمہ اللہ کے مسلک میں اکثر علماء کی طرح غیر نبی کے نام کے ساتھ اس کا استعمال جائز نہیں مگر مصنف رحمہ اللہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے مقلد ہونے کی بنا پر فرط عقیدت میں وہ لفظ استعمال کر گئے جو انبیاء علیہم السلام کے ساتھ خاص تھا۔

وبعد فان اصول الفقه اربعة كتاب الله تعالىٰ وسنة رسوله واجماع الامة والقياس فلا بدمن البحث فى كل واحد من هذه الاقسام ليعلم بذالك طريق تخريج الاحكام .

ترجمہ:- اور حمد وصلوٰۃ کے بعد سو بے شک فقہ کے اُصول چار ہیں اللہ کی کتاب اور اس کے رسول (ﷺ) کی سنت اور امت محمد (ﷺ) کا اجماع اور قیاس۔ پس ضروری ہے ان اقسام میں سے ہر ایک سے بحث کرنا تا کہ اس بحث کے ذریعے سے احکام کو نکالنے کا طریقہ معلوم ہو جائے۔

تشریح:- **قوله** : وبعد . یہاں امّا حرف شرط محذوف ہے، خطبہ کتاب میں حمد وصلاۃ کے بعد اس کا استعمال مصنفین کے ہاں مشہور تھا اس لئے شہرت کی بنا پر مصنف رحمہ اللہ نے اس کو حذف کر کے واو کو اس کے قائم مقام بنا دیا اور یہ اما حرف شرط دو معنوں کے لئے استعمال ہوتا ہے، ایک کو امّا استینافیہ کہتے ہیں اور دوسرے کو امّا تفصیلیہ کہتے ہیں امّا استینافیہ اس امّا کو کہتے ہیں جس کے ماقبل میں کسی چیز کا کوئی اجمال نہ ہو جیسے خطبہ کتاب کے شروع میں واقع ہونے والا امّا۔

یہاں پر امّا محذوف استینافیہ ہے کیوں کہ اس سے پہلے کسی چیز کا کوئی اجمال نہیں۔ امّا تفصیلیہ وہ امّا ہوتا ہے جس کو متکلم نے ماقبل کے اجمال کی تفصیل کرنے کے لئے ذکر کیا ہو۔ جیسے قرآن میں اللہ تعالیٰ کا فرمان " فمنهم شقىٌّ وسعيد " مجمل ہے اللہ تعالیٰ نے اس اجمال کی تفصیل بیان کی امّا کے ساتھ اور ارشاد فرمایا " فامّا الذين شقوا ففى النار وامّا الذين سعدوا ففى الجنة "

قوله : وبعدُ . ظرف زمان مبنی علی الضم ہے جب اس کا مضاف الیہ محذوف منوی ہو تو یہ مبنی علی الضم ہوتا ہے اور یہاں وہ مضاف الیہ الحمد والصلاة ہے ای بعد الحمد والصلوٰة ، اور یہ بعدُ ظرف مفعول فیہ ہے۔ فعل

شرط محذوف کے لئے اصل میں مهما یکن من شیئ بعد الحمد و الصلوٰۃ تھا۔

مهما یکن من شیئ ، مهما کلمہ شرط اور فعل شرط یکن من شیئ کوحذف کر دیا جاتا ہے اور اما کو اس کے قائم مقام بنا دیا جاتا ہے، یہاں مصنف رحمہ اللہ نے اما کو بھی حذف کر کے واو کو اس کے قائم مقام بنا دیا اور بعد الحمد و الصلوٰۃ میں مضاف الیہ کو بھی لفظوں میں حذف کر کے بَعْدُ کے ضمے کو مضاف الیہ کے قائم مقام کر دیا۔

قوله : فان اصول الفقه . فانّ میں فَ امّا کے جواب کے لئے ہے اور امّا کے جواب پر فَ کا داخل کرنا واجب ہے، اس کے بعد انّ اپنے اسم اور خبر سے مل کر جملہ اسمیہ ہو کر امّا کا جواب و جزاء ہے۔

قوله : اُصول الفقه . میں سے ہر ایک مضاف و مضاف الیہ کی تعریف شروع میں معلوم ہو چکی ہے۔

مصنف رحمہ اللہ نے فرمایا فقہ کے اُصول چار ہیں جنہیں ادلہ اربعہ بھی کہا جاتا ہے۔

(۱)......کتاب اللہ۔ (۲)......سنت رسول اللہ (ﷺ) (۳)......اجماع امت۔ (۴)......قیاس۔

اور ان چاروں میں وجہ حصر یہ ہے کہ شریعت کا حکم یا تو وحی سے ثابت ہوگا یا اجتہاد سے، اگر وحی سے ثابت ہو تو اس کی دو صورتیں ہیں وہ وحی متلو (جس کی نماز وغیرہ میں تلاوت کی جاتی ہے) سے ثابت ہو تو وہ کتاب اللہ ہے اور اگر وحی غیر متلو سے ثابت ہو تو یہ سنت رسول اللہ (ﷺ) ہے۔ اور اگر شریعت کا وہ حکم اجتہاد سے ثابت ہو تو پھر اس کی بھی دو صورتیں ہیں یا تو وہ تمام ائمہ مجتہدین کا اجتہاد ہوگا یا بعض ائمہ مجتہدین کا اجتہاد ہوگا ۔ اگر تمام ائمہ مجتہدین کا اجتہاد ہو تو اجماع امت ہے اور اگر بعض ائمہ مجتہدین کا اجتہاد ہو تو اس کو قیاس کہتے ہیں۔

سوال :- اصول الفقه میں اصول کی اضافت الفقہ کی طرف اضافت لامیہ ہے جو اختصاص کا فائدہ دیتی ہے جیسے غلامُ زیدٍ میں میں اضافت لامیہ ہے جو اصل میں غلامٌ لزیدٍ تھا ، یہ اضافت اختصاص کا فائدہ دے رہی ہے کہ غلام کا اختصاص زید کے ساتھ ہے وہ غلام کسی اور کا نہیں، اسی طرح اصول الفقه میں اضافت اختصاص کا فائدہ دے رہی ہے، اس اضافت سے معلوم ہوا کہ یہ چار اُصول فقہ کے ساتھ خاص ہیں کسی اور علم کے اُصول نہیں ہیں حالانکہ سوائے قیاس کے باقی تین اُصول جس طرح فقہ کے اُصول ہیں اسی طرح علمِ عقائد اور علمِ تصوف کے بھی اصول ہیں، تو مصنف رحمہ اللہ کو اصول الفقہ کی بجائے اصول الشرع یا اصول الدین کہنا چاہئے تھا، تا کہ اس میں علم عقائد اور علمِ تصوف بھی شامل ہو جاتے کیوں کہ شرع اور دین کا لفظ عام ہے جو علمِ عقائد اور علمِ تصوف کو بھی شامل ہے۔

جواب :- اس سوال کے دو جواب ہیں۔

پہلا جواب :- علی سبیل الانکار ہے کہ ہم اس بات کو مانتے ہی نہیں کہ یہ اضافت اختصاص کے لئے ہے بلکہ اُصول کی الفقہ کی طرف اضافت ادنیٰ ملابست اور تعلق کی بنا پر ہے۔ بعض اوقات ایک چیز کی دوسری چیز کی طرف اضافت ادنیٰ ملابست اور تعلق کی بنا پر کر دی جاتی ہے۔ جیسے کوئی آدمی کہے اُستاذیٔ فلان" کہ میرا استاذ فلاں ہے۔ یہاں استاذ کی اضافت یائے متکلم کی طرف اختصاص کے لئے نہیں بلکہ تعلق اور ملابست کی بناء پر ہے کہ وہ استاذ صرف کہنے والے متکلم کے ساتھ خاص نہیں بلکہ دوسرے کئی لوگوں کا بھی استاد ہوگا، متکلم نے تو صرف اپنے تعلق کی بنا پر اپنی طرف اس کی اضافت کر دی۔ اسی طرح یہاں پر اصول کی اضافت الفقہ کی طرف ملابست اور تعلق کی وجہ سے ہے اس کا یہ مطلب نہیں کہ یہ اصول فقہ کے ساتھ خاص ہیں بلکہ یہ اضافت تعلق کیوجہ سے ہے کہ جس طرح ان اصول کا تعلق علم اعتقاد وغیرہ سے ہے اسی طرح ان کا تعلق فقہ کے ساتھ بھی ہے۔

دوسرا جواب :- علی سبیل التسلیم ہے کہ ہم اس بات کو تسلیم کرتے ہیں کہ اُصول فقہ میں اضافت اختصاص کے لئے ہے تو اس وقت اس پر جو سوال کیا گیا ہے اس کا جواب یہ ہوگا کہ مصنف رحمہ اللہ نے فرمایا" **فانّ اُصول الفقه اربعة** " کہ آنے والے چار اُصول فقہ کے ساتھ خاص ہیں اور یہ بات اپنی جگہ صحیح ہے کہ یہ چار اصول فقہ کے ساتھ خاص ہیں۔ باقی رہے علمِ اعتقاد وعلمِ تصوف سو ان کے چار اصول نہیں بلکہ تین اصول ہیں۔ کتاب اللہ، سنت رسول اللہ (ﷺ) اور اجماع امت، لہٰذا سائل کا سوال صحیح نہ ہوا۔

وقوله : **وسنة رسوله**۔ سنت سے مراد حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال وافعال ہیں۔

قوله : **واجماع الامة** . **الامة** پر الف لام عہد خارجی کا ہے مراد محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی امت کا اجماع ہے کیوں کہ پہلی امتوں کا اجماع ہمارے لئے حجت نہیں۔

قوله : **والقياسُ** . اس پر بھی الف لام عہد خارجی کا ہے مراد وہ قیاس شرعی ہے جو ان اصول ثلٰثہ مذکورہ سے مستنبط ہو۔ قیاس لغوی یا قیاس منطقی مراد نہیں۔

قوله : **فلا بد من البحث** . بحث کا معنی ہوتا ہے تحقیق کرنا، تفتیش کرنا۔ زمین میں کھود کرید کرنا۔ **من البحث** جار مجرور ظرف مستقر بن کر لائے نفی جنس کی خبر ہے۔ **فی کل واحدٍ من هذه الاقسام** ، **من هذه الاقسام** ظرف مستقر ہو کر کل واحدٍ کی صفت ہے یا اس سے حال ہے پھر موصوف صفت یا ذوالحال حال حرف جر کا مجرور ہو کر ظرف لغو متعلق ہے البحث کے ساتھ۔

قوله : لیعلم بذالک . یہ جملہ، جملہ سابقہ فلابد کی علت ہے۔بذلک میں ذٰ لک کا اشارہ البحث کی طرف ہے۔ تخریج الاحکام میں تخریج مصدر کی اضافت الاحکام مفعول بہ کی طرف ہے۔اوراس مصدر کا فاعل المجتھد ہے اس پورے جملے کا مطلب یہ ہوا کہ ان اقسام اربعہ میں سے ہر ایک سے بحث کرنا، اس لئے ضروری ہے تا کہ اس بحث کے ذریعے سے مجتہد کا احکام کوان ادلہ اربعہ سے نکالنے کا طریقہ معلوم ہو جائے۔

البحث الاول فی کتاب اللہ تعالیٰ

ترجمہ : پہلی بحث اللہ تعالیٰ کی کتاب کے بیان میں ہے۔

تشریح :- مصنف رحمہ اللہ نے کتاب اللہ کی بحث کو اس لئے سب سے پہلے ذکر کیا کہ اس کا درجہ باقی تین اصول سے اقویٰ ہے کیوں یہ قطعی ہے متواتر ہے اور اصل مطلق اور اصل کامل ہے یعنی کتاب اللہ باقی تین ادلہ کے لئے بھی اصل کا درجہ رکھتی ہے کیوں کہ زیادہ تر دین کے اصول وکلیات کتاب اللہ میں بیان کئے گئے ہیں اور حدیث پاک درحقیقت اسی قرآن کی تشریح ہے۔

مصنف رحمہ اللہ نے تو کتاب اللہ کی تعریف ذکر نہیں کی، صاحب نورالانوار نے اس کی تعریف یوں کی ہے۔

القرآن الکتاب المنزل علی الرسول المکتوب فی المصاحف المنقول الینا نقلاً متواتراً بلا شبھة .

ترجمہ :- قرآن اللہ تعالیٰ کی وہ کتاب ہے جو رسول صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل کی گئی اور جو مصاحف میں لکھی ہوئی ہے اور جو بغیر کسی شبہے کے متواتر طریقے سے نقل ہو کر ہم تک پہنچی ہے۔

اس تعریف میں الکتاب بمنزلہ جنس کے ہے جس میں تمام کتابیں آ گئیں خواہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے نازل کردہ ہوں یا نہ ہوں۔اور المنزل بمنزلہ فصل اول کے ہے اس سے انسانوں کی لکھی ہوئی غیر منزل کتابیں نکل گئیں۔اور علی الرسول بمنزلہ فصل ثانی کے ہے الرسول پر الف لام عہد خارجی ہے اس سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم مراد ہیں اس قید سے باقی آسمانی کتابیں نکل گئیں۔

المکتوب فی المصاحف بمنزلہ فصل ثالث کے ہے اس سے قرآن کا وہ حصہ نکل گیا جو منسوخ ہو چکا ہے جیسے سورۃ احزاب کا ایک حصہ منسوخ ہو چکا ہے وہ مصاحف میں لکھا ہوا نہیں ہے۔

المنقول الینا الخ ۔بمنزلہ فصل رابع کے ہے اس سے قرأت شاذہ نکل گئیں کہ وہ ہم تک نقل متواتر کے ساتھ نہیں پہنچیں جیسے " حافظوا علی الصلوات والصلوٰۃ الوسطیٰ العصر " میں العصر کی قرأت اور اس جیسی دوسری قرأتیں۔

فصل فی الخاص والعام

ترجمہ :- یہ فصل خاص اور عام کے بیان میں ہے۔

تشریح:- **قولہ** : فی الخاص والعام . میں فی ظرفیت مجازی کے لئے ہے ظرفیت حقیقی کے لئے نہیں ہے، جیسے زید فی النعمۃ میں فی ظرفیت مجازی کے لئے ہے اور المال فی الکیس (مال تھیلے میں ہے) میں فی ظرفیت حقیقی کے لئے ہے کیوں کہ کیس (تھیلا) مال کے لئے حقیقۃً ظرف ہے تو فی الخاص والعام کالفظ فی النعمۃ کی قبیل میں سے ہے نہ کہ فی الکیس کے قبیل میں سے ہے۔

مصنف رحمہ اللہ نے خاص اور عام دونوں کو ایک فصل میں اس لئے ذکر کیا کہ جس طرح خاص کا حکم قطعی ہوتا ہے اسی طرح عام کا حکم بھی قطعی ہوتا ہے دونوں حکم میں مشترک تھے اس لئے دونوں کو ایک فصل میں ذکر کر دیا۔

فالخاص لفظ وضع لمعنی معلوم علی الانفراد کقولنافی تخصیص الفرد زیدوفی تخصیص النوع رجل وفی تخصیص الجنس انسان .

ترجمہ :- پس خاص وہ لفظ ہے جس کو وضع کیا گیا ہو معنی معلوم یا شخص معلوم کے لئے تنہا طور پر، جیسے ہمارا قول فرد کے خاص میں زید اور نوع کے خاص میں رجل اور جنس کے خاص میں انسان۔

تشریح :- اس فصل میں مصنف رحمہ اللہ نے خاص کی تعریف اور اس کی تین اقسام کی طرف اشارہ فرمایا ہے اور خاص کے بیان کو عام کے بیان پر دو وجہ سے مقدم کیا ہے۔

پہلی وجہ یہ ہے کہ خاص بنسبت عام کے مفرد کی طرح اور عام مرکب کی طرح ہے، اس لئے کہ خاص کو ایک معنی کے لئے وضع کیا گیا ہوتا ہے اور عام کو کئی معنوں کے لئے وضع کیا گیا ہوتا ہے، جب خاص بنسبت عام کے مفرد کی طرح ہوا تو مصنف رحمہ اللہ نے خاص کے بیان کو عام کے بیان پر مقدم کر دیا کیوں کہ مفرد کا بیان مرکب کے بیان پر مقدم ہوا کرتا ہے۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ خاص کا حکم احناف کے ہاں متفق علیہ ہے اور عام کا حکم مختلف فیہ ہے تو متفق علیہ کو مقدم کیا اور مختلف فیہ کو مؤخر کیا۔

خاص کی تعریف کی تشریح کرنے سے پہلے نفس خاص کی تعریف سمجھیں۔

مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ خاص اس لفظ کو کہتے ہیں جس کو وضع کیا گیا ہو معنی معلوم یا مسمی معلوم کے لئے تنہا طور پر۔ یعنی تنہا اور اکیلے معنی معلوم یا مسمی معلوم کو جو لفظ بتائے تو اصولیین اس لفظ کو خاص کہتے ہیں۔ جیسے سواد بمعنی کالا، بیاض بمعنی سفید ایک اور تنہا معنی معلوم بتا رہے ہیں تو یہ الفاظ اصولیین کے ہاں خاص ہوئے۔

اسی طرح فرس بمعنی گھوڑا، حمار بمعنی گدھا انسان بمعنی انسان اکیلا اور تنہا مسمی معلوم اور شخص معلوم بتا رہے ہیں تو یہ بھی خاص ہوئے۔

تعریف خاص کی تشریح: ۔ نظم[لہ] کتاب اللہ کی معنی وضعی کے اعتبار سے چار قسمیں ہیں۔ خاص، عام، مشترک، مؤول۔

پہلی قسم یعنی خاص کی تعریف مصنف رحمہ اللہ نے یوں بیان کی ہے۔

لفظٌ وضع لمعنی معلوم او لمسمی معلوم علی الانفراد ۔ تعریف کو عربی الفاظ میں یاد کرنا بہتر ہوتا ہے کیوں کہ عربی کے الفاظ منضبط اور لگے بندھے ہوتے ہیں جن کا یاد کرنا بنسبت اردو یا کسی اور زبان کے آسان ہوتا ہے اس لئے وہ تعریف اوقع فی الذہن ہوتی ہے اور عرصے تک یاد رہتی ہے۔

تو اس تعریف میں سب سے پہلا لفظ **لفظٌ** ہے اس کا لغوی معنی ہوتا ہے پھینکنا اور اصطلاحی معنی ہوتا ہے **ما یتلفظ به الانسان** ہر وہ چیز جس کو انسان بولتا ہے اسے لفظ کہتے ہیں۔ دوسرا لفظ ہے **وُضِعَ** یہ وضع مصدر کا ماضی مجہول صیغہ واحد مذکر غائب ہے۔ وضع کا لغوی معنی ہوتا ہے رکھنا۔ اصطلاحی معنی **تخصیص الشیئ بالشیئ بحیث متی اطلق او احس الشیئ الاول فهم منه الشیئ الثانی** ۔

ترجمہ: کسی چیز کو دوسری چیز کے مقابلے میں اس طرح خاص کر دینا کہ جب بھی پہلی چیز بولی جائے یا محسوس کی جائے تو اس سے دوسری چیز سمجھ میں آجائے۔

اُطلقَ سے مراد وضع لفظی ہے کہ جب بھی کوئی لفظ بولا جاتا ہے تو اس سے دوسری چیز یعنی اس کا معنی سمجھ

لہ سے مراد لفظ ہے کتاب اللہ کے ادب کی رعایت کرتے ہوئے لفظ کی بجائے اصولیین نظم کا لفظ استعمال کرتے ہیں۔

میں آ جاتا ہے جیسے فرس کا لفظ جب بولا جاتا ہے تو اس سے اس کا معنی سمجھ میں آ جاتا ہے، یا لفظ دیوار جب بولا جاتا ہے تو اس سے اس کا مفہوم ذہن میں آ جاتا ہے اسی کو وضع کہا جاتا ہے یعنی لفظ کو معنی کے ساتھ اس طرح خاص کرنا کہ لفظ جب بھی بولا جائے تو معنی ذہن میں آ جائے۔

اور احسّ سے مراد وضع غیر لفظی ہے، جیسے سر کا اوپر نیچے ہلانا محسوس ہو تو اس سے کسی چیز کا اثبات سمجھ میں آتا ہے اور جب دائیں بائیں ہلانا محسوس ہو تو اس سے کسی چیز کی نفی سمجھ میں آتی ہے۔

قوله : لمعنی معلوم اولمسمی معلوم . معنی اور مسمی یہ دونوں متحد بالذات اور مختلف بالاعتبار ہیں۔ معنی اور مسمّی کے ساتھ ان ہی کے معنی میں دو اور لفظ بھی استعمال ہوتے ہیں مدلول اور مفہوم ۔ تو یہ کل چار لفظ ہوئے۔ معنی، مسمی، مدلول، مفہوم۔

یہ چاروں متحد بالذات اور مختلف بالاعتبار ہیں، یعنی ذات کے اعتبار سے ایک ہی ہیں لیکن ان میں اعتباری فرق ہے۔

متحد بالذات اس طرح ہیں کہ ما حصل فی الذهن یعنی ذہن میں جو چیز بھی آئے وہ معنی بھی ہے مسمی بھی، مدلول بھی ہے اور مفہوم بھی۔ اور مختلف بالاعتبار اس طرح ہیں کہ ذہن میں جو چیز آتی ہے، اس اعتبار سے کہ لفظ سے اس چیز کا ارادہ کیا گیا ہے اس کو معنی کہتے ہیں اور اس اعتبار سے کہ لفظ کو اس چیز کے لئے وضع کیا گیا ہے اس کو مسمی کہتے ہیں، اور اس اعتبار سے کہ لفظ اس چیز پر دلالت کرتا ہے اس کو مدلول کہتے ہیں اور اس اعتبار سے کہ لفظ سے اس چیز کو سمجھا جاتا ہے اس کو مفہوم کہتے ہیں۔ مثلاً لفظ فرس بولا تو اس سے جو چیز ذہن میں آئی اس اعتبار سے کہ لفظ فرس سے اس چیز کا ارادہ کیا گیا ہے معنی ہے اور اس اعتبار سے کہ لفظ فرس کو اس چیز کے لئے وضع کیا گیا ہے مسمی ہے اور اس اعتبار سے کہ لفظ فرس اس چیز پر دلالت کرتا ہے مدلول ہے اور اس اعتبار سے کہ لفظ فرس سے اس چیز کو سمجھا جاتا ہے اس کو مفہوم کہتے ہیں۔

سوال : مصنف رحمہ اللہ نے خاص کی تعریف میں لفظ "او" استعمال کیا ہے اور فرمایا ہے **لمعنی معلوم او لمسمی معلوم**۔ "او" تردید اور شک کے لئے آتا ہے تو اس سے تعریف میں شک پیدا ہو گیا، حالانکہ تعریف تو تعیین اور یقین کے لئے کی جاتی ہے تو مصنف رحمہ اللہ کو تعریف میں او استعمال نہیں کرنا چاہئے تھا۔

جواب :- خاص کی تعریف میں لفظ "اَوْ" شک اور تردید کے لئے نہیں بلکہ تنویع اور تقسیم کے لئے ہے اس سے

مصنف نے اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ خاص کی تعریف میں اعراض بھی شامل ہیں اور جواہر بھی۔ اَغـرَاض عرض کی جمع ہے اور عرض کہتے ہیں **مالایقوم بنفسہ** کو یعنی جو چیز خود بخود اور بذاتہ قائم نہ ہو بلکہ کسی اور کے ساتھ قائم ہو اور اپنے پائے جانے میں کسی دوسری چیز کی محتاج ہو، جیسے سواد اور بیاض۔

جواہر جوہر کی جمع ہے اور جوہر کہتے ہیں **مایقوم بنفسہ** کو یعنی جو چیز خود بخود اور بذاتہ قائم ہو اپنے پائے جانے میں کسی دوسری چیز کی محتاج نہ ہو، جیسے زید، شجر، حجر وغیرہ۔

لمعنی معلوم سے ان کی مراد اعراض ہیں جیسے سواد، بیاض وغیرہ۔ اور **لمسمی معلوم** سے ان کی مراد جواہر ہیں جیسے زید، شجر، حجر وغیرہ۔

قولہ : علی الانفراد کا مطلب یہ ہے کہ لفظ کا معنی تنہا اور اکیلا ہو خواہ خارج میں اس کے افراد ہوں یا نہ ہوں۔ خاص کے انفراد کی تعریف اس طرح کی جاتی ہے۔ **کون اللفظ متناولاً لمعنی واحدٍ مع قطع النظر من ان یکون لهذا افراد فی الخارج ام لم یکن .**

ترجمہ :- خاص کا انفراد یہ ہے کہ لفظ ایک معنی کو شامل ہو قطع نظر اس سے کہ اس معنی کے افراد خارج میں موجود ہوں یا نہ ہوں۔

مثلاً زید کا ایک ہی معنی ہے اور خارج میں اس کا فرد بھی ایک ہی ہے کئی افراد نہیں ہیں۔ انسان اور فرس کا معنی تو ایک ہے لیکن خارج میں ان کے کئی افراد پائے جاتے ہیں۔ لہٰذا زید انسان اور فرس معنی کے معلوم ہونے اور تنہا ہونیکی وجہ سے خاص ہوئے۔

اسی طرح اسمائے اعداد ثلٰثۃ، اربعۃ، خمسۃ وغیرہ سب خاص ہیں عام نہیں ہیں اس لئے کہ یہ سب تنہا طور پر ایک معنی معلوم پر دلالت کرتے ہیں۔ ثلٰثۃ ایک ایسے معنی پر دلالت کرتا ہے جو دو سے زیادہ اور چار سے کم ہو، علی ہذا القیاس دوسرے اسماء اعداد ہیں۔ ثلٰثۃ کا معنی تین ہے اور یہ ایک ہی معنی معلوم ہے ایک اور دو مل کر تین بنتے ہیں تو ایک کے ساتھ جو دو مل کر تین کا معنی دیتے ہیں تو دو اس کے اجزاء ہیں وہ کوئی الگ معنی نہیں ہے کہ اس کے معنی میں تعدد پیدا ہو جائے اور کئی افراد پر اس کی دلالت ہو جائے۔

جیسے سیّارۃٌ بمعنی گاڑی ایک معنی معلوم پر دلالت کرتا ہے اس لئے یہ خاص ہے اور اس کے جو چار پہیے وغیرہ ہیں وہ اس کے اجزاء ہیں اور اجزاء کے تعدد سے معنی معلوم میں تعدد پیدا نہیں ہوتا، بخلاف مسلمون کے کہ یہ

بہت سے افراد کی جماعت پر دلالت کرتا ہے جن کی تعداد کم سے کم تین ہو اور یہ لفظ جس طرح تین افراد کی جماعت پر دلالت کرتا ہے، اسی طرح تین سے زیادہ افراد کی جماعت پر بھی دلالت کرتا ہے اور جو لفظ بہت سے افراد کی جماعت پر دلالت کرے اسے عام کہتے ہیں خاص نہیں کہتے۔

اب خاص کی تعریف اچھی طرح ذہن نشین کرلیں اور اس میں جنس، فصل کو پہچان لیں۔

جنس سے مراد مابه الاشتراک ہے یعنی ہر وہ چیز جس میں اس کے ساتھ دوسری چیزیں بھی شامل ہوں، اور فصل سے مراد مابه الامتیاز ہے یعنی ہر وہ چیز جس کے ساتھ یہ دوسری چیزوں سے ممتاز ہو جائے۔

تو خاص کی تعریف میں لفظ" بمنزلہ جنس کے ہے اس میں تمام الفاظ داخل ہیں خواہ مہمل ہوں یا موضوع۔ اور وضع بمنزلہ فصل اول کے ہے اس قید سے مہمل الفاظ دیز، جسق وغیرہ تعریف سے خارج ہو گئے۔ اور لمعنی معلوم او لمسمی معلوم بمنزلہ فصل ثانی کے ہے اس سے مجمل اور مشترک نکل گیا اس لئے کہ مجمل کو بیان کی ضرورت ہوتی ہے تو اس کا معنی معلوم نہیں ہوا اور مشترک کو تعیین کی ضرورت ہوتی ہے تو اس کا معنی بھی معلوم نہیں ہوا اس لئے وہ بھی اس قید سے خارج ہو گیا۔

اور علی الانفراد بمنزلہ فصل ثالث کے ہے اس سے عام نکل گیا اس لئے کہ عام کا معنی افراد کی ایک پوری جماعت کو شامل ہوتا ہے اکیلا نہیں ہوتا۔

قولہ : کقولنا فی تخصیص الفرد زید وفی تخصیص النوع رجل وفی تخصیص الجنس انسان . پھر خاص میں معنی معلوم کی جو وضع تنہا طور پر ہو تو وہ کسی فرد کے ضمن میں ہوگی یا نوع کے ضمن میں ہوگی یا جنس کے ضمن میں ہوگی۔ اگر فرد کے ضمن میں ہو تو اس کو خاص فردی کہتے ہیں اور اگر نوع کے ضمن میں ہو تو اس کو خاص نوعی کہتے ہیں اور جنس کے ضمن میں ہو تو اس کو خاص جنسی کہتے ہیں۔ مصنف رحمہ اللہ نے مذکورہ بالا عبارت میں خاص کی ان ہی تین قسموں کی طرف اشارہ فرمایا ہے۔

خاص فردی کی تعریف :- اس لفظ کو کہتے ہیں جس کا معنی معلوم ایک ہو اور خارج میں اس کا فرد بھی ایک ہو جیسے زید اس کا معنی اور فرد دونوں ایک ہیں، زید کا لفظ جس وضع میں جس شخصیت کے لئے وضع ہے اس میں وہ اکیلا ہے، اس کے ساتھ کوئی دوسرا شریک نہیں۔

خاص نوعی کی تعریف :- خاص کے اس لفظ کو کہا جاتا ہے جس کا معنی نوعی تنہا طور پر معلوم ہو لیکن اس کے افراد

خارج میں متعدد ہوں معنی نوعی کا مطلب یہ ہے کہ اس لفظ کے معنی کی غرض اس کے تمام افراد میں متحد ہو جیسے رجل خاص نوعی ہے اس کا معنی معلوم اور ایک ہے لیکن اس کے افراد خارج میں متعدد ہیں ، اور اس کے معنی کی غرض اس کے خارجی تمام افراد میں متحد ہے ۔ کہ اس کا ہر ہر فرد حاکم بن سکتا ہے ، حدود وقصاص میں گواہ بن سکتا ہے اسی طرح المرأۃ خاص نوعی ہے کہ اس کا معنی ایک ہے لیکن خارج میں اس کے افراد بہت سارے ہیں ، اور اس کے معنی کی غرض بھی اس کے تمام افراد میں متحد ہو کر پائی جاتی ہے کہ عورت کا جو بھی فرد ہو اس کی غرض یہ ہے کہ وہ مرد کی فراش ہو اور بچے جنے اور ان کی پرورش کرے اور گھر کا نظام سنبھالے ۔

اس خاص نوعی کی تعریف عربی میں اس طرح کی گئی ہے **ھو مقول علی کثیرین متفقین بالاغراض کالرجل والمرأۃ** ۔ نوع وہ ہے جو ان کثیر افراد پر بولا جائے جن سب کی غرض ایک ہو جیسے مرد اور عورت ۔

اور ایک نوع منطقی اہلِ منطق کے ہاں ہے وہ اس کی تعریف اس طرح کرتے ہیں ۔ **ھو کلی مقول علی کثیرین متفقین بالحقائق فی جواب ماھو کالانسان** ۔

اصولیین نوع میں افراد کی اغراض کے متفق ومتحد ہونے کا اعتبار کرتے ہیں اور اہل منطق نوع میں افراد کے حقائق کے متحد ہونے کا اعتبار کرتے ہیں ۔ اس لئے انسان منطق والوں کے ہاں نوع ہے کہ اس کے تمام افراد کی حقیقت ایک ہے لیکن اہل اصول کے ہاں انسان نوع نہیں کیوں کہ اس کے افراد (مرد اور عورت) کی غرض ایک نہیں بلکہ ایک دوسرے سے مختلف ہے ۔

خاص جنسی کی تعریف :- خاص اس لفظ کو کہا جاتا ہے کہ جس کا معنی جنسی تنہا طور پر معلوم ہو لیکن خارج میں اس کے افراد متعدد ہوں معنی جنسی کا مطلب یہ ہے کہ اس کے معنی کی غرض اس کے افراد میں مختلف ہو ۔ جیسے انسان خاص جنسی ہے ، اس کا معنی معلوم اور ایک ہے اور اس کے افراد خارج میں بہت سارے ہیں لیکن انسان کے معنی کی غرض اس کے افراد میں مختلف ہے ۔ اس کے افراد میں سے مرد امام اور حاکم بن سکتا ہے قصاص وحدود میں گواہ بن سکتا ہے ۔ اور اس کے افراد میں سے عورت یہ کام نہیں کر سکتی ۔ اس خاص جنسی کی تعریف عربی میں اس طرح کی جاتی ہے ۔ **ھو مقول علی کثیرین مختلفین بالاغراض کالانسان** ۔ خاص جنسی وہ ہے جو ان بہت سے افراد پر بولا جائے جن کی اغراض مختلف ہوں جیسے انسان ۔

اور ایک جنس منطقی اہلِ منطق کے ہاں ہے وہ اس کی تعریف اس طرح کرتے ہیں ۔ **ھو کلی مقول**

علی کثیرین مختلفین بالحقائق فی جواب ماھو کالحیوان .

جنس میں بھی اصولیین نے افراد کی اغراض کے مختلف ہونے کا اعتبار کیا اور مناطقہ نے حقائق کے مختلف ہونے کا اعتبار کیا اس لئے انسان اصولیین کے ہاں جنس ہے اور مناطقہ کے ہاں نوع ہے۔

والعام کل لفظ ینتظم جمعامن الافرادامالفظاکقولنامسلمون ومشرکون وامامعنی کقولنامن وما.

ترجمہ:- اور عام ہر وہ لفظ ہے جو افراد کی ایک جماعت کو شامل ہو خواہ وہ شامل ہونا اس کے لفظ کے اعتبار کی وجہ سے ہو جیسے ہمارا قول مسلمون (بہت سے مسلمان) اور مشرکون (بہت سارے مشرک) اور خواہ افراد کی جماعت کو شامل ہونا معنی کے اعتبار کی وجہ سے ہو جیسے ہمارا قول من (بہت سارے ذوی العقول) اور ما (بہت سارے غیر ذوی العقول)

تشریح :- خاص کی تعریف سے فارغ ہونے کے بعد مصنف رحمہ اللہ نے اس عبارت میں عام کی تعریف کی ہے کہ عام ہر وہ لفظ ہوتا ہے جو افراد کی ایک جماعت کو شامل ہو اور یہ شامل ہونا یا تو لفظ کے اعتبار سے ہوگا یعنی اس کے لفظ میں ایسا تصرف کیا گیا ہوگا جس کی وجہ سے اس کے معنی میں بہت سے افراد شامل ہو گئے ہوں جیسے مسلمون یہ مسلمٌ کی جمع سالم ہے اور مسلم مفرد کے آخر میں " ون " جمع کی علامت لگائی گئی جس کی وجہ یہ بہت سے افراد پر صادق آ گیا اور عام بن گیا' اسی طرح مشرکون، مشرک کی جمع ہے اس کے آخر میں ''ون'' جمع کی علامت لگانے سے یہ لفظ بہت سارے افراد کو شامل ہو گیا۔

یا افراد کی ایک جماعت کو شامل ہونا لفظ کے معنی کے اعتبار کی وجہ سے ہوگا یعنی اس لفظ کا کوئی مفرد نہیں ہے لیکن کلام عرب میں جس طرح وہ مفرد کے لئے استعمال ہوتا ہے اسی طرح بہت سے افراد کے لئے بھی بطور جمع کے وہ لفظ استعمال ہوتا ہے، جیسے مَنْ بہت سے ذوی العقول افراد اور مَا بہت سارے غیر ذوی العقول افراد ۔ من اور ما دونوں لفظ کلام عرب میں بہت سارے افراد کے لئے بھی استعمال ہوتے ہیں۔

پس عام کی اس تعریف میں کل لفظٍ بمنزلہ جنس کے ہوا اس میں لفظ موضوع اور لفظ مہمل سب شامل ہیں اور ینتظم بمنزلہ فصل اول ہے اس سے لفظ مہمل نکل گیا کیوں کہ اس میں کوئی شمول نہیں ہوتا۔ اس کے بعد جمعامن الافراد کہا تو یہ بمنزلہ فصل ثانی کے ہوا اس سے خاص اور مشترک نکل گیا خاص تو اس لئے کہ اس کا ایک

معنی ہوتا ہے اور مشترک اسلئے نکل گیا کہ وہ ایک وقت میں ایک ہی معنی پر صادق آتا ہے، اس کے معنی کے کئی افراد نہیں ہوتے۔

وحكم الخاص من الكتاب وجوب العمل به لامحالة

ترجمہ:- اور کتاب اللہ کے خاص کا حکم اس پر عمل کا واجب ہونا ہے قطعی اور ضروری طور پر۔

تشریح :- خاص اور عام کی تعریف سے فارغ ہونے کے بعد مصنف رحمہ اللہ نے اس عبارت میں خاص کا حکم بیان کیا ہے کہ کتاب اللہ کے خاص پر عمل کرنا قطعی اور ضروری طور پر واجب ہے یعنی احتمال غیر کے بغیر اس پر عمل کرنا واجب ہے، یہ مذہب جمہور علمائے احناف اور مشائخ عراق وغیرہ کا ہے۔ لیکن مشائخ سمرقند اور اصحاب شافعی کا مسلک یہ ہے کہ کتاب اللہ کے خاص پر قطعی طور پر عمل کرنا واجب نہیں بلکہ ظنی طور پر واجب ہے، ظنی کا مطلب یہ ہے کہ اس میں دوسرے معنی کا احتمال بھی موجود ہوتا ہے۔

ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ ہر لفظ میں یہ احتمال ہوتا ہے کہ اس کی دلالت اپنے معنی حقیقی پر نہ ہو بلکہ معنی مجازی پر ہو تو اس طرح کتاب اللہ کے خاص کے لفظ میں بھی یہ احتمال ہوگا تو اس احتمال کے ہوتے ہوئے قطعی طور پر اس پر عمل کرنا واجب نہیں ہوگا۔ جمہور احناف اور مشائخ عراق کی دلیل یہ ہے کہ الفاظ کی وضع سے مقصود یہ ہوتا ہے کہ الفاظ اپنے اپنے معنی پر دلالت کریں تو کتاب اللہ کے الفاظ کو جس معنی کے لئے وضع کیا گیا ہے تو ان الفاظ کا بھی وہی معنی مراد ہوگا، جن کے لئے انہیں وضع کیا گیا ہے ۔ اگر آپ کہتے ہیں کہ کتاب اللہ کے الفاظ کی دلالت اپنے معنی پر نہیں ہے تو پھر الفاظ کی وضع کا کوئی فائدہ نہیں ہوگا، لہٰذا جب کتاب اللہ قطعی ہے تو اس کے خاص پر عمل کرنا بھی قطعی طور پر واجب ہوگا۔

مشائخ سمرقند کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ صرف مذکورہ بالا احتمال کیوجہ سے لفظ کے معنی حقیقی کو نہیں چھوڑا جائے گا اس لئے کہ یہ احتمال بلا دلیل ہے اور جو احتمال بلا دلیل ہوتا ہے اس کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا۔ ہاں جس لفظ کے مجازی معنی کے احتمال پر دلیل موجود ہو تو اس کا اعتبار ہوگا اور احناف کے ہاں بھی اس پر عمل کرنا قطعی طور پر واجب نہیں ہوگا بلکہ ظنی طور پر واجب ہوگا۔

جیسے ایک شخص ایک صحیح سالم دیوار کے نیچے بیٹھا ہو اور اسے کہا جائے کہ اس دیوار کے نیچے مت بیٹھو اس لئے کہ اس کے گرنے کا احتمال ہے تو یہ کہنا صحیح نہیں ہوگا اس لئے کہ یہ احتمال بلا دلیل ہے، البتہ اگر کوئی شخص پرانی اور

جھکی ہوئی دیوار کے نیچے بیٹھا ہوا ور اسے کہا جائے کہ اس دیوار کے نیچے مت بیٹھو اس لئے کہ اس کے گرنے کا احتمال ہے تو یہ احتمال ناشی من دلیل ہے، دلیل سے پیدا ہونے والا ہے اس لئے اس کے کہنے کا اعتبار کیا جائے گا۔ اس لئے صرف اس احتمال کی وجہ سے کہ الفاظ معنی مجازی میں بھی استعمال ہوتے ہیں کتاب اللہ کے خاص پر عمل کے قطعی ہونے کو نہیں چھوڑا جائے گا کیوں کہ کتاب اللہ کے الفاظ قطعی ہیں متواتر طریقے سے ہم تک پہنچے ہیں تو اس کے معنی پر عمل کرنا بھی قطعی طور پر واجب ہوگا۔

فان قابله خبر الواحد او القياس فان امكن الجمع بينهابدون تغيير في حكم الخاص يعمل بهماوالايعمل بالكتاب ويترك مايقابله.

ترجمہ :- پس اگر کتاب اللہ کے خاص کا مقابلہ کیا ہو خبر واحد یا قیاس نے تو اگر دونوں کو (یعنی کتاب اللہ کے خاص اور خبر واحد کو یا کتاب اللہ کے خاص اور قیاس کو) جمع کرنا ممکن ہو خاص کے حکم میں کسی تبدیلی کے بغیر تو دونوں پر (یعنی کتاب اللہ کے خاص اور خبر واحد پر یا کتاب اللہ کے خاص اور قیاس پر) عمل کیا جائے گا وگرنہ کتاب اللہ پر عمل کیا جائے گا اور چھوڑ دیا جائے گا اس خبر واحد یا قیاس کو جو کتاب اللہ کے خاص کا مقابلہ کر رہا ہے۔

تشریح :- مصنف رحمہ اللہ نے اس عبارت میں کتاب اللہ اور دوسرے دلائل یعنی حدیث اور قیاس کا درجہ بیان کیا ہے اور ان میں رفع تعارض کے لئے فقہ کا ایک اصول ذکر کیا ہے۔ خبر واحد سے مراد وہ حدیث ہے جس کو بہت سے افراد نے روایت نہ کیا ہو۔ اس کے مقابلے میں خبر متواتر آتی ہے یعنی وہ حدیث جس کو افراد کی اتنی بڑی جماعت نے روایت کیا ہو جن کا جھوٹ پر متفق ہونا محال ہو۔

اگر کتاب اللہ کے خاص کا مقابلہ خبر واحد یا قیاس نے کیا ہو یعنی اگر کہیں ایسا ہو کہ کتاب اللہ سے ایک حکم ثابت ہو رہا ہے اور حدیث سے دوسرا حکم ثابت ہو رہا ہے تو سب سے پہلے دونوں کو جمع کرنے کی کوشش کی جائے گی، یہ جمع اس طرح کیا جائے گا کہ کتاب اللہ کے حکم خاص میں کوئی تبدیلی واقع نہ ہو اسی طرح اگر کتاب اللہ کے خاص کے ساتھ قیاس کا تعارض آجائے تو اس میں بھی کتاب اللہ کے حکم خاص میں کسی تبدیلی کے بغیر دونوں پر عمل کی کوشش کی جائے گی، تاکہ دونوں دلیلوں پر عمل ہو جائے کیوں کہ اصل یہ ہے کہ ان سب پر عمل کیا جائے لیکن اگر دونوں کو جمع کرنا ممکن نہ ہو تو کتاب اللہ پر عمل کیا جائے گا اور جو خبر واحد یا قیاس کتاب اللہ کے معارض اور مقابل ہے اس کو چھوڑ دیا

جائے گا۔ کیوں کہ کتاب اللہ کا درجہ اور مقام حدیث وقیاس دونوں سے بلند ہے ہر زمانے میں اس کو نقل کرنے والے اور اس کو کتاب اللہ کہنے والے اتنے کثیر افراد رہے ہیں جن کا جھوٹ پر متفق ہونا محال ہے۔

مقابلہ کی تعریف :" **ایراد الدلیلین المتعارضین المتساویین فی القوۃ** " ترجمہ: ایسی دو دلیلیں لانا جو ایک دوسرے کے معارض ہوں اور قوت میں دونوں برابر ہوں۔

خارج میں ہم دیکھتے ہیں کہ دو آدمی پہلوان ہوں تو ان کا مقابلہ ہوتا ہے ایک کمزور اور دوسری طرف پہلوان ہو تو ان کا مقابلہ نہیں ہوتا۔ اسی طرح دونوں دلیلیں جو برابر درجہ کی ہوں اور وہ آپس میں ایک دوسرے کے معارض ہوں تو یہ مقابلہ ہوگا۔

مقابلہ کی اس تعریف سے یہ اشکال پیدا ہوتا ہے کہ کتاب اللہ کے مقابلے میں خبر واحد یا قیاس تو مساوی نہیں بلکہ قرآن اقویٰ ہے اور اس کے مقابلے میں خبر واحد اور قیاس کا یہ درجہ نہیں ہے تو یہ مقابلہ کیسے ہوا؟ تو مصنف رحمہ اللہ نے یہ کیسے فرمادیا" **فان قابلہ خبر الواحد او القیاس الخ** "

جواب :- اس اشکال کے دو جواب ہیں۔

پہلا جواب یہ ہے کہ اصطلاح میں تو مقابلہ وہی ہے جس میں برابر درجے کی دو دلیلیں آپس میں ٹکرا رہی ہوں لیکن لغت میں مقابلے کا یہ معنی نہیں بلکہ مطلق طور پر دو دلیلیں آپس میں معارض ہوں تو یہ مقابلہ کہلا سکتا ہے قطع نظر اس سے کہ ان میں سے ایک دلیل قوی ہو اور دوسری ضعیف ہو۔ مصنف رحمہ اللہ کی مراد " **فان قابلہ** " میں مقابلہ لغوی ہے نہ کہ مقابلہ اصطلاحی، تو کوئی اشکال نہ رہا۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ " **فان قابلہ** " میں مصنف رحمہ اللہ کی مراد مقابلہ اصطلاحی ہی ہے لیکن کتاب اللہ اور خبر واحد وقیاس کا مقابلہ حقیقی مقابلہ نہیں بلکہ ظاہری اور صوری مقابلہ ہے قرآن وحدیث کا آپس میں تو مقابلہ ہو ہی نہیں سکتا کیوں کہ قرآن اللہ کی کتاب ہے اور حدیث قرآن پاک ہی کی تشریح وتفسیر ہے، دونوں میں حقیقی معارضہ ممکن نہیں، لیکن ہماری ناقص سمجھ کی وجہ سے ہمیں بظاہر مقابلہ نظر آتا ہے، ورنہ حقیقت میں کوئی مقابلہ ومعارضہ نہیں۔ اور دونوں دلیلوں کا قوت میں برابر ہونا حقیقی مقابلہ میں ضروری ہے صوری مقابلہ میں برابر ہونا ضروری نہیں۔

مثالہ فی قولہ تعالیٰ یتربصن بانفسھن ثلثة قروء فان لفظة الثلثة خاص فی تعریف عدد معلوم فیجب العمل بہ ولو حمل الاقراء علی الاطھار کما ذھب الیہ

الشافعیؒ باعتبار ان الطهر مذکر دون الحیض وقد ورد الکتاب فی الجمع بلفظ التانیث دل علی انه جمع المذکر وهو الطهر لزم ترک العمل بهذا الخاص لان من حمله علی الطهر لایوجب ثلثة اطهار بل طهرین وبعض الثالث وهو الذی وقع فیه الطلاق .

ترجمہ :- کتاب کے خاص کی مثال باری تعالیٰ کے فرمان "یتربصن بانفسهن ثلثة قروء" میں ہے (طلاق والی عورتیں اپنے آپ کو تین حیض انتظار میں رکھیں) پس بیشک لفظ ثلثۃ (اس آیت میں) خاص ہے عدد معلوم کے پہچاننے میں تو اس عدد معلوم پر عمل کرنا واجب ہوگا۔ اور اگر قروء کو طہروں پر حمل کیا جائے جیسا کہ اس حمل کرنے کی طرف گئے ہیں امام شافعی رحمہ اللہ اس اعتبار (دلیل) کی وجہ سے کہ طہر مذکر ہے نہ کہ حیض حالانکہ کتاب اللہ وارد ہوئی ہے۔ عدد جمع (ثلثۃ) کو بیان کرنے میں لفظ تانیث کے ساتھ تو کتاب کے اس طرح وارد ہونے نے دلالت کی ہے اس بات پر کہ لفظ قروء مذکر کی جمع ہے اور وہ مذکر طہر ہے تو لازم آئے گا اس خاص پر عمل کو ترک کرنا، اس لئے کہ جس امام نے لفظ قروء کو حمل کیا ہے طہر پر تو وہ تین طہروں کو ثابت نہیں کرتے بلکہ وہ دو طہروں کو اور تیسرے کے کچھ حصے کو ثابت کرتے ہیں اور تیسرا کچھ وہ طہر ہے جس میں طلاق ہوئی ہے۔

تشریح :- مصنف رحمہ اللہ نے اس عبارت میں کتاب اللہ کے اس خاص کی مثال بیان فرمائی ہے جس میں کتاب اللہ کے خاص کا مقابلہ قیاس کے ساتھ ہے اور دونوں کو جمع کرنا ممکن نہیں تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے کتاب اللہ کے خاص پر عمل کیا اور اس کے مقابلے میں قیاس کو چھوڑ دیا۔ مثال میں مصنف رحمہ اللہ نے ایک اختلافی فقہی مسئلہ ذکر کیا ہے اس لئے سب سے پہلے فقہی مسئلہ کو سمجھیں اور پھر ایک فائدہ کو بھی ذہن میں رکھیں، اس کے بعد مثال سمجھیں۔

فقہی مسئلہ : امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے ہاں مطلقہ عورت تین حیض سے عدت گزارے گی اور امام شافعی رحمہ اللہ کے ہاں مطلقہ عورت تین طہروں سے عدت گزارے گی۔

فائدہ : فائدے میں تین باتیں ہیں۔

(۱)...... تین سے لے کر دس تک کا عدد تذکیر و تانیث میں اپنی تمیز کے خلاف استعمال ہوتا ہے۔ تمیز اگر مذکر ہو تو عدد مؤنث استعمال ہوگا اور اگر تمیز مؤنث ہو تو پھر عدد مذکر استعمال ہوگا جیسے ثلثةُ رجالٍ . ثلثُ نسوةٍ . ثلثةُ کُتُبٍ . ثلثُ ساعاتٍ . وغیرہ۔

(۲)...... کلام عرب میں حیض کا لفظ مؤنث استعمال ہوتا ہے اور طہر کا لفظ مذکر۔

(۳)...... قُـرُوْءٌ ، قَـرْءٌ کی جمع ہے اور یہ اضداد میں سے ہے اس کا معنی جس طرح حیض آتا ہے اسی طرح طہر بھی آتا ہے۔

اب خاص کی مثال سمجھیں۔ مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ آیت کریمہ " یتربصن بانفسهن ثلثة قروء " میں لفظ ثلثۃ خاص ہے جو دو سے زیادہ اور چار سے کم عدد پر بولا جاتا ہے جس کو ہم اپنی زبان میں تین کہتے ہیں تو طلاق والی عورتوں کو تین قروء اپنے آپ کو انتظار میں رکھنا پڑے گا اور قروء کا معنی حیض اور طہر دونوں آتا ہے، اگر آیت کریمہ میں قروء سے حیض مراد لیتے ہیں تو تین کے عدد پر عمل ہوسکتا ہے، جس طرح امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا مسلک ہے اور قروء سے طہر مراد لیتے ہیں تو تین کے عدد پر عمل نہیں ہوسکتا جس طرح امام شافعی کا مسلک ہے اور یہ اس لئے کہ طلاق تو طہر میں دی جاتی ہے حیض میں طلاق دینا ممنوع اور بدعت ہے۔ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما نے حیض میں طلاق دی تھی تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تھا کہ اپنی بیوی سے رجوع کرو اور اسے طہر میں طلاق دو۔ جب طہر میں طلاق دی جائے گی اس کے بعد وہ عورت عدت بھی طہر سے گذارے گی تو اس کی عدت تین طہر سے زیادہ ہوجائیگی یا کم ہوجائیگی، اگر طلاق والے طہر کو عدت میں شمار کریں تو عدت تین طہر سے کم ہوجائے گی دو طہر مستقل اور کچھ حصہ اس طہر کا جس میں طلاق واقع ہوئی ہے اور اگر طلاق والے طہر کو عدت میں شمار نہ کریں تو پھر عورت کی عدت تین طہر سے زیادہ ہوجائے گی تین طہر مستقل اور کچھ حصہ اس طہر کا جس میں طلاق واقع ہوئی ہے حالانکہ اللہ تعالیٰ نے پورے تین قروء عدت گزارنے کا حکم فرمایا ہے اور اگر عورت حیض سے عدت گزارے تو طلاق والے طہر کے بعد پورے تین حیض عدت گزارسکتی ہے، اور ثلثۃ کے معنی پر عمل ہوجاتا ہے جس طرح امام ابوحنیفہؒ کا مسلک ہے۔

امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے مسلک کی ایک دلیل تو قرآن کی یہ آیت ہوئی اس کے علاوہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی ایک حدیث بھی امام صاحب کے مسلک کی تائید کرتی ہے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا۔

"طلاق الامة ثنتان وعدتها حيضتان"

(باندی کی طلاق دو ہیں اور اس کی عدت دو حیض ہے)

اس فرمان میں صراحت ہے کہ باندی کی عدت حیض کے ساتھ گزرے گی تو آزاد عورت کی عدت بھی حیض کے ساتھ گزرے گی۔ کیوں کہ باندی کے احکام آزاد عورت کے اعتبار سے نصف ہوا کرتے ہیں۔ آزاد کی عدت تین حیض ہے تو باندی کی ڈیڑھ حیض ہونی چاہیے لیکن حیض کو نصف کرنا ممکن نہیں اس لئے ڈیڑھ کی بجائے دو حیض عدت حدیث میں فرمائی گئی جس طرح آزاد عورت کی طلاق تین ہیں اور تین طلاقوں کو آدھا کرنا ممکن نہیں، اس لئے پوری دو طلاقیں باندی کی ارشاد فرمائی گئیں۔ جب باندی عدت حیض سے گزارے گی تو آزاد عورت بھی عدت حیض سے گزارے گی معلوم ہوا کہ آیت کریمہ ثلثۃ قروء میں قروء سے مراد حیض ہے طہر نہیں ہے۔ لیکن اگر قروء سے مراد طہر لیا جائے جیسا کہ امام شافعی رحمہ اللہ نے لیا ہے تو کتاب اللہ کے خاص لفظ ثلثۃ پر عمل نہیں ہو سکے گا اس لئے کہ طلاق تو طہر میں دی جاتی ہے اس کے بعد عورت عدت بھی طہر سے گزارے تو دو ہی صورتیں ہیں۔ پہلی صورت یہ کہ وہ طلاق والے طہر کو بھی عدت میں شمار کرکے اس کے بعد دو طہر اور عدت کے طور پر شمار کرے تو اس صورت میں عدت پورے تین طہر نہیں ہوگی بلکہ پورے دو طہر اور تیسرے طہر کا کچھ حصہ عدت ہوگی، اور دوسری صورت یہ ہے کہ تین طہر طلاق والے طہر کے علاوہ سے عدت گزارے تو اس صورت میں اس کی عدت تین طہروں سے زیادہ ہو جائے گی حالانکہ قرآن نے پورے تین قروء عدت گزارنے کا حکم دیا ہے۔

امام شافعی رحمہ اللہ نے ان دو صورتوں میں سے پہلی صورت کو لیا ہے کہ مطلقہ عورت اس طہر کو بھی عدت میں شمار کرے گی جس میں اس کو طلاق دی گئی ہے اور اس کے بعد دو طہر اور گزارے گی۔ امام شافعی رحمہ اللہ کے اس مسلک کو مصنف رحمہ اللہ نے اس عبارت میں بیان کیا "**ولو حمل الاقراء على الاطهار كماذهب اليه الشافعي رحمه الله لزم ترك العمل بهذاالخاص لان من حمله على الطهر لايوجب ثلثة اطهار بل طهرين وبعض الثالث وهوالذى وقع فيه الطلاق**" اور درمیان میں "**باعتبار ان الطهر مذكر دون الحيض الخ**" سے امام شافعی رحمہ اللہ کی قیاسی اور عقلی دلیل ذکر کی ہے کہ قروء سے مراد طہر ہے حیض نہیں ہے۔

امام شافعی رحمہ اللہ کی اس عقلی اور قیاسی دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ کتاب اللہ میں عدد جمع لفظ ثلثة ۃ کے ساتھ وارد ہوا ہے۔ جو اس بات کی دلیل ہے کہ اس کی تمیز قروء مذکر کی جمع ہے مؤنث کی جمع نہیں ہے، کیوں کہ تین

سے دس تک کا عدد اگر مؤنث استعمال ہو تو اس کی تمیز مذکر ہوتی ہے، اور طہر ہی مذکر استعمال ہوتا ہے حیض مذکر نہیں بلکہ مؤنث استعمال ہوتا ہے معلوم ہوا کہ ثلثة قروء بمعنی ثلثة اطهار ہے اس لئے مطلقہ عورتیں تین طہروں سے عدت گزاریں گی، تین حیض سے عدت نہیں گزاریں گی۔ لیکن امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے اس قیاس کو چھوڑ کر کتاب اللہ کے خاص پر عمل کیا ہے کیوں کہ اس قیاس پر عمل کرنے کی صورت میں کتاب اللہ کے خاص پر عمل نہیں ہوسکتا تھا۔

مصنف رحمہ اللہ نے امام شافعی رحمہ اللہ کی اس دلیل کا جواب نہیں دیا لیکن شارحین نے امام شافعی رحمہ اللہ کی اس دلیل کا جواب یہ دیا ہے کہ کلام عرب میں کئی الفاظ ایک معنی میں استعمال ہوتے ہیں ان میں سے ایک کے مؤنث ہونے سے دوسرے کا مؤنث ہونا لازم نہیں آتا جیسے لفظ عین بمعنی سونا اور ذہب بھی بمعنی سونا لیکن عین مؤنث اور ذہب مذکر ہے۔ عین کے مؤنث ہونے سے ذہب کا مؤنث ہونا لازم نہیں آتا۔ اور حنطة بمعنی گندم اور برّ بمعنی گندم لیکن حنطة کے مؤنث ہونے سے برّ کا مؤنث ہونا لازم نہیں آتا۔

اسی طرح کلام عرب میں حیض اور قروء دونوں کا معنی عورت کی ماہواری کا خون ہے لیکن حیض مؤنث اور قروء مذکر ہے۔ حیض کے مؤنث ہونے سے قروء کا مؤنث ہونا لازم نہیں آتا۔ قروء بمعنی حیض کا لفظ مذکر ہی ہے اس لئے اس کے لفظ کی رعایت کرتے ہوئے اس کے عدد ثلثة کو ۃ کے ساتھ قرآن میں استعمال کیا گیا ہے تو ثلثة قروء سے مراد تین حیض ہی ہیں تین طہر نہیں ہیں فلہٰذا عورتیں تین حیضوں سے اپنی عدت پوری کریں۔

فیخرج علی هذا حکم الرجعة فی الحیضة الثالثة وزواله وتصحیح نکاح الغیر وابطاله وحکم الحبس والاطلاق والمسکن والانفاق والخلع والطلاق وتزوج الزوج باختها واربع سواها واحکام المیراث مع کثرة تعدادها.

ترجمہ :۔ پس نکالا جائے گا امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ اور امام شافعیؒ کے اس اختلاف پر تیسرے حیض میں رجوع اور اس رجوع کے زوال کا حکم اور کسی دوسرے مرد کے ساتھ نکاح کے صحیح ہونے اور اس کے باطل ہونے کا حکم اور اس کو گھر میں پابند رہنے اور نکلنے کی اجازت دینے کا حکم اور رہائش اور خرچے کا حکم، خلع اور طلاق کا حکم اور اس مطلقہ کی بہن سے شادی کرنے کا حکم اور مطلقہ کے علاوہ چوتھی عورت سے شادی کرنے کا حکم اور میراث کے احکام ان کی تعداد کے زیادہ ہونے کے ساتھ۔

تشریح :۔ امام ابوحنیفہؒ کے ہاں مطلقہ عورت تین حیض عدت کے طور پر گزارے گی اور امام شافعی رحمہ اللہ

کے ہاں وہ تین طہر عدت کے طور پر گزارے گی، اس طرح کہ جس طہر میں اسے طلاق دی گئی ہے اسے بھی عدت میں شمار کیا جائے گا۔تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ اور امام شافعی رحمہ اللہ کے اسی اختلاف کی بنا پر مطلقہ عورت کے طلاق کے بعد والے تیسرے حیض میں کئی اختلافی مسائل نکالے جائیں گے۔

مصنف رحمہ اللہ نے مذکورہ بالا عبارت میں تقریباً دس اختلافی مسائل ذکر فرمائے ہیں جو اس اختلاف پر متفرع ہوتے ہیں۔

(۱)...... پہلا مسئلہ **حکم الرجعة فی الحیضة الثالثة وزوالہ** ۔شوہر نے عورت کو ایک طلاق رجعی دی اور وہ عورت عدت کے تیسرے حیض میں ہوتو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے ہاں رجوع کرسکتا ہے کیوں کہ ابھی تک عدت باقی ہے،امام شافعی رحمہ اللہ کے ہاں رجوع نہیں کرسکتا کیوں کہ تیسرے طہر پر اس کی عدت گزر گئی۔

(۲)......**تصحیح نکاح الغیر وابطالہ** ۔ اس کا عطف **الرجعة فی الحیضة الثالثة** پر ہے اور یہ بھی حکم کے مضاف الیہ میں شامل ہے، کہ تیسرے حیض میں کسی دوسرے مرد سے مطلقہ عورت کے نکاح کے صحیح ہونے اور اس کے باطل ہونے کا حکم بھی اسی اختلاف سے نکالا جائے گا کہ عدت کے تیسرے حیض میں مطلقہ عورت کسی مرد کے ساتھ شادی کرنا چاہے تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے ہاں نہیں کرسکتی اس لئے کہ ابھی تک عدت باقی ہے اور عورت کی عدت میں اس کے ساتھ نکاح نہیں ہوتا۔جبکہ امام شافعی رحمہ اللہ کے ہاں اس کی عدت گزر چکی ہے لہٰذا اس کا نکاح صحیح ہے۔

(۳)......**وحکم الحبس والاطلاق** ۔ اس کا عطف **حکم الرجعة فی الحیضة الثالثة** پر ہے اور یہ بھی **فیخرج** کے نائب فاعل میں داخل ہے یعنی مذکورہ اختلاف پر نکالا جائے گا مطلقہ عورت کے گھر میں محبوس رہنے اور نکلنے کی اجازت کا حکم۔تیسرے حیض میں مطلقہ عورت عدت والے گھر سے نکل کر جانا چاہے تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے ہاں نہیں جاسکتی اس لئے کہ ابھی تک اس کی عدت باقی ہے اور امام شافعیؒ کے ہاں اس کی عدت پوری ہوگئی اس لئے گھر سے نکل سکتی ہے۔

(۴)...... **والمسکن** ۔ سے لیکر **واربع سواھا** تک سب کا عطف **الحبس والاطلاق** پر ہے اور یہ **حکم** کا مضاف الیہ ہیں۔ **المسکن** سے عورت کی رہائش مراد ہے،مطلقہ عورت کے تیسرے حیض میں رہائش امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے ہاں خاوند کے ذمے ہے کیوں کہ ابھی تک عدت باقی ہے اور امام شافعی رحمہ اللہ کے ہاں عدت گزر گئی

اس لئے رہائش خاوند کے ذمے نہیں ہے۔

(۵)...... والانفاق ۔ تیسرے حیض میں مطلقہ عدت کے کھانے پینے کا خرچ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے ہاں خاوند کے ذمے ہے اور امام شافعی رحمہ اللہ کے ہاں خاوند کے ذمے نہیں ہیں۔

(۶)...... والخلع ۔ تیسرے حیض میں عورت خاوند سے خلع لینا چاہے تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے ہاں لے سکتی ہے کیوں کہ ابھی تک عدت باقی ہے جب کہ امام شافعی رحمہ اللہ کے ہاں نہیں لے سکتی ہے کیوں کہ عدت گزرنے سے نکاح ختم ہو گیا۔ خلع کا مطلب یہ ہے کہ عورت خاوند سے کہے میں اپنا مہر تمہیں چھوڑتی ہوں تم اس کے بدلے میں مجھے خلع دیدو خاوند خلع دیدے تو اس سے طلاق بائن واقع ہو جاتی ہے۔

(۷)...... والطلاق ۔ تیسرے حیض میں خاوند مطلقہ بیوی کو طلاق دینا چاہے بشرطیکہ پہلے ایک یا دو طلاقیں دی ہوں تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے ہاں طلاق واقع ہو جائے گی کیوں کہ عدت ابھی باقی ہے جبکہ امام شافعی رحمہ اللہ کے ہاں طلاق واقع نہیں ہوگی عدت گزر جانے کی وجہ سے۔

(۸) وتزوج الزوج باختها ۔ تیسرے حیض میں خاوند مطلقہ بیوی کی بہن سے شادی کرنا چاہے تو امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے ہاں نہیں کرسکتا کیوں کہ نکاح ابھی تک باقی ہے اور ایک عورت کے نکاح میں ہوتے ہوئے اس کی بہن کے ساتھ نکاح کو اللہ تعالیٰ نے حرام قرار دیا ہے، قرآن میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا" **وان تجمعوا بین الاختین**" جبکہ امام شافعی رحمہ اللہ کے ہاں نکاح عدت گزر جانے کی وجہ سے ختم ہو گیا لہٰذا اس کی بہن سے نکاح جائز ہے، **جمع بین الاختین** لازم نہیں آتا۔

(۹)...... واربع سواها ۔ مطلقہ عورت کی عدت کے تیسرے حیض میں اس مطلقہ کے علاوہ کسی چوتھی عورت سے شادی امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے ہاں نہیں کرسکتا اور امام شافعی رحمہ اللہ کے ہاں کرسکتا ہے، یعنی کسی مرد کے نکاح میں چار عورتیں تھیں جن میں سے ایک کو طلاق دی تو اس مطلقہ کی عدت کے تیسرے حیض میں اگر کسی اور عورت سے شادی کریگا تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے ہاں یہ شادی اس لئے جائز نہیں کہ چوتھی کا نکاح عدت کے باقی ہونے کی وجہ سے باقی ہے، اب کسی اور عورت سے نکاح کرنا پانچویں سے نکاح کرنا بن جائے گا جو کہ جائز نہیں اور امام شافعی رحمہ اللہ کے ہاں چوتھی عورت نکاح سے نکل گئی تین طہر گزر جانے کی وجہ سے اس لئے کسی دوسری عورت سے شادی کرنا جائز ہے وہ عورت چوتھی بیوی ہی بنے گی پانچویں نہیں بنے گی۔

(۱۰)......واحكام الميراث مع كثرة تعدادها ۔اس کا عطف حكم الرجعة الخ پر ہےاور یہ بھی يخرج کا نائب فاعل ہے۔اس کا مطلب یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ اور امام شافعی رحمہ اللہ کے اسی اختلاف پر مطلقہ عورت کے تیسرے حیض میں میراث کے بہت سارے احکام نکالے جائیں گے۔

مثلاً مطلقہ عورت کی عدت کے تیسرے حیض میں اس کا شوہر فوت ہوگیا تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے ہاں اس عورت کو اس کے خاوند کے ترکے میں سے میراث ملے گی کیوں کہ ابھی تک نکاح باقی ہے جبکہ امام شافعی رحمہ اللہ کے ہاں میراث نہیں ملے گی کیوں کہ عدت ختم ہوچکی ہے۔اسی طرح اگر اس مطلقہ کے تیسرے حیض میں اس کے شوہر نے اس کے لئے وصیت کی تو وصیت باطل ہوگی، کیوں کہ یہ عورت ابھی تک اس خاوند کی وارث بن سکتی ہے اور وارث کے لئے وصیت باطل ہے۔حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے " اِنَّ اللّٰهَ اَعْطٰى كُلَّ ذِىْ حَقٍّ حَقَّهُ اَلَا لَا وَصِيَّةَ لِوَارِثٍ" اللہ تعالیٰ نے ہر حقدار کو اس کا حق دے دیا ہے اس لئے سن لو کہ کسی وارث کے لئے وصیت صحیح نہیں۔

امام شافعی رحمہ اللہ کے ہاں اس عورت کے لئے وصیت کرنا صحیح ہے کیوں کہ عدت گزرنے کی وجہ سے وہ عورت خاوند کے لئے اجنبیہ بن گئی اور اجنبیہ کیلئے وصیت کرنا صحیح ہے۔

وكذالك قوله تعالىٰ قد علمنا ما فرضنا عليهم فى ازواجهم خاص فى التقدير الشرعى فلا يترك العمل به باعتبار انه عقد مالى فيعتبر بالعقود المالية فيكون تقدير المال فيه موكولا الى رأى الزوجين كما ذكره الشافعىؒ وفرع على هذا ان التخلىّ لنفل العبادة افضل من الاشتغال بالنكاح واباح ابطاله بالطلاق كيف ماشاء الزوج من جمع وتفريق واباح ارسال الثلث جملة واحدة وجعل عقد النكاح قابلا للفسخ بالخلع .

ترجمہ :-اور اسی طرح ہے باری تعالیٰ کا فرمان " قد علمنا ما فرضنا عليهم فى ازواجهم " (تحقیق ہم جانتے ہیں اس مہر کو جو ہم نے مقرر کیا ہے ان خاوندوں پر ان کی بیویوں کے بارے میں) یہ فرمان (فرضنا) خاص ہے شرعی مقدار میں پس اس پر عمل کو چھوڑا نہیں جائیگا اس قیاس کی وجہ سے کہ نکاح عقد مالی ہے تو اس کو قیاس کیا جائے گا عقود مالیہ پر۔پس نکاح میں مہر کے مال کا اندازہ سپرد کیا جائے گا میاں بیوی کی رائے پر جیسے کہ اس نکاح کے عقد مالی ہونے کو

ذکر کیا ہے امام شافعی رحمہ اللہ نے۔ اور امام شافعی رحمہ اللہ نے اس کے عقد مالی ہونے پر متفرع کیا ہے اس مسئلے کو کہ تنہائی اختیار کرنا نفلی عبادت کے لئے بہتر ہے نکاح میں مشغول ہونے سے اور امام شافعی رحمہ اللہ نے مباح قرار دیا ہے، نکاح کے باطل کرنے کو طلاق کے ساتھ جیسے بھی خاوند چاہے، یعنی ایک طہر میں تین طلاقیں دے یا تین طہروں میں تین طلاقیں متفرق طور پر دے۔ اور امام شافعی رحمہ اللہ نے مباح قرار دیا ہے تین طلاقیں اکٹھی دینے کو ایک ہی مرتبہ، اور امام شافعی رحمہ اللہ نے عقد نکاح کو خلع کے ساتھ فسخ کے قابل بنایا ہے۔

تشریح: - اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ نے خاص کی دوسری مثال ذکر کی جس میں کتاب اللہ کے خاص کا مقابلہ قیاس کے ساتھ ہے اور دونوں کو جمع کرنا ممکن نہیں، اس لئے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے کتاب اللہ کے خاص پر عمل کیا اور قیاس کو چھوڑ دیا جبکہ امام شافعی رحمہ اللہ نے قیاس پر عمل کیا۔ اس مثال میں بھی ایک اختلافی مسئلہ کا ذکر ہے سب سے پہلے اختلافی مسئلہ سمجھیں۔

مسئلہ: - اس بات پر تمام ائمہ مجتہدین کا اتفاق ہے کہ عورت کے مہر کی زیادہ سے زیادہ کوئی مقدار متعین نہیں کیونکہ قرآن میں اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا: " **واتیتم احدٰھن قنطاراً فلا تاخذوا منه شیئاً** " (اور اگر تم نے ان بیویوں میں سے کسی کو مال کا ایک ڈھیر دیا ہو تو ان سے کچھ بھی واپس نہ لو)

البتہ اختلاف اس میں ہے کہ اقل مہر کی مقدار بھی متعین ہے یا نہیں؟ سو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے ہاں متعین ہے کہ کم سے کم مہر دس درہم یا ان کی مالیت کے برابر ہو۔ لیکن امام شافعی رحمہ اللہ کے ہاں اقل مہر کی کوئی مقدار متعین نہیں ہر کار آمد چیز جس پر میاں بیوی راضی ہو جائیں عورت کا مہر بن سکتی ہے۔ خواہ وہ گندم کی ایک مٹھی کیوں نہ ہو۔

امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل قرآن کی یہی آیت ہے جس کو مصنفؒ نے خاص کی مثال بنا کر ذکر کیا ہے "**قد علمنا ما فرضنا علیهم فی ازواجهم الخ**" اس میں لفظ **فرضنا** خاص ہے فرض کا معنی ہوتا ہے اندازہ لگانا، مقرر کرنا۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں، تحقیق ہم جانتے ہیں اس مہر کو جو ہم نے مقرر کیا ہے مردوں پر ان کی بیویوں کے بارے میں۔ پہلے دلیل کے ساتھ معلوم ہو چکا ہے کہ زیادہ مہر کی کوئی مقدار متعین نہیں تو یہ آیت کریمہ اقل مہر کے بارے میں ہوگی، اس آیت کریمہ میں اللہ تعالیٰ نے **ما فرضنا** فرما کر اس کی مقدار کو اپنی طرف منسوب کیا ہے جو کہ خاص ہے اس سے معلوم ہوا کہ مہر کی اقل مقدار شرعاً مقرر ہے اس مقدار سے مہر کو کم کرنا جائز نہیں البتہ اس اقل مقدار

کی تعیین میں یہ آیت کریمہ مجمل ہے اور اس اجمال کا بیان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث میں ہے " **لا مهر لاقل من عشرة دراهم** ۔ کہ دس درھم سے کم مہر نہیں ہوتا۔ اس حدیث کے بیان کو آیت کے ساتھ ملانے سے معلوم ہو گیا کہ **ما فرضنا عليهم** سے مراد کم سے کم دس درھم ہیں اس لئے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ کم سے کم مہر دس درھم ہوگا اس سے کم مہر مقرر کرنا جائز نہیں، اسی کو مصنف نے فرمایا " **فلا يترك العمل به** " اس خاص سے ثابت ہونے والے مسئلے پر عمل کو ترک نہیں کیا جائیگا، کیوں کہ خاص پر عمل کرنا قطعی طور پر واجب ہے۔

امام شافعی رحمہ اللہ کی دلیل مصنف رحمہ اللہ نے "**باعتبار انه عقد مالي فيعتبر بالعقود المالية فيكون تقدير المال فيه موكولا الى رأى الزوجين كما ذكره الشافعي رحمه الله** " سے ذکر کی ہے۔ امام شافعی رحمہ اللہ کی اس دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ نکاح بھی ایک عقد مالی ہے خاوند بیوی کو اس کی بضعہ کے بدلے میں مال دیتا ہے تو اس عقد مالی کو دوسرے عقود مالیہ بیع اور اجارہ وغیرہ پر قیاس کیا جائے گا۔ جس طرح بیع میں بائع اور مشتری ثمن کی جس مقدار پر رضامند ہو جائیں اس کا ثمن بننا جائز، اور اجارہ میں آجر اور متاجر اجرت کی جس مقدار پر راضی ہو جائیں اس کا اجرت بننا جائز، اسی طرح نکاح میں بھی مرد اور عورت مہر کی جس مقدار پر رضامند ہو جائیں تو اس مقدار کا مہر بننا جائز ہوگا، اور اس کی اقل مقدار کو متعین نہیں کیا جائے گا بلکہ اس کو مرد اور عورت کی رائے کے سپرد کر دیا جائے گا۔ لیکن امام ابوحنیفہؒ نے اپنے اُصول کی بنا پر اس قیاس کو چھوڑ کر کتاب اللہ کے خاص پر عمل کیا۔

امام شافعی رحمہ اللہ نے نکاح کے عقد مالی ہونے کی بنا پر اس پر کئی مسائل متفرع کئے ہیں، جن میں سے چار مسئلے مصنف رحمہ اللہ نے ذکر کئے ہیں۔

(۱)...... **قوله : وفرّع على هذا ان التخلي الخ** . سے پہلے مسئلے کا ذکر کیا ہے کہ امام شافعی رحمہ اللہ نے نکاح کے عقد مالی ہونے سے یہ مسئلہ نکالا ہے کہ نفلی عبادت کے لئے تنہائی اختیار کرنا، نکاح میں مشغول ہونے سے افضل ہے کیوں کہ نکاح عقد مالی ہے اور نفلی عبادت تو عبادت ہے اور عبادت میں مشغول ہونا افضل ہوتا ہے عقد مالی میں مشغول ہونے سے۔ لیکن ہمارے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ نکاح میں مشغول ہونا افضل ہے نفلی عبادت میں مشغول ہونے سے۔ کیوں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے " **النكاح من سنتي** " اس حدیث سے نکاح کا سنت ہونا معلوم ہوا، دوسری حدیث میں ہے " **فمن رغب عن سنتي فليس مني** " جس نے میری سنت سے اعراض کیا وہ میری امت سے نہیں۔

معلوم ہوا کہ نکاح کی سنت میں مشغول ہونا افضل ہے نفلی عبادت کے لئے تنہائی اختیار کرنے سے، کیوں کہ سنت کا درجہ نفلی عبادت سے بلند ہوتا ہے۔

(۲)...... **قوله : وأباح ابطاله بالطلاق** . دوسرے مسئلے کا ذکر ہے کہ امام شافعی رحمہ اللہ نے طلاق کے ساتھ نکاح کو ختم کرنے کا اختیار خاوند کو دیا ہے وہ جس طرح چاہے ختم کرے اگر چاہے تو ایک طہر میں تینوں طلاقیں دیدے (عبارت میں من جمع سے مراد ایک طہر میں تین طلاقیں دینا ہے ایک لفظ کے ساتھ تین طلاقیں مراد نہیں کیوں کہ اس کو مصنف رحمہ اللہ نے آگے ذکر کیا ہے) اور اگر چاہے تو ہر طہر میں ایک ایک طلاق دے، جس طرح دوسرے عقود مالیہ میں طرفین کو بیع کے ختم کرنے کا اختیار ہوتا ہے جس طرح چاہیں ختم کریں اسی طرح نکاح کو ختم کرنے میں بھی خاوند کو اختیار ہوگا۔

لیکن امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ نکاح کرنا سنت ہے اگر خاوند نے اس کو ختم کرنا ہو تو اس طریقے سے ختم کرے گا جس کو شریعت نے پسند کیا ہے اور وہ طریقہ یہ ہے کہ طہر میں ایک طلاق دے کر عورت کو چھوڑ دے یہاں تک کہ اس کی عدت گزر جائے۔ یا دوسرا طریقہ یہ ہے کہ ہر طہر میں ایک ایک طلاق دے اور پھر عورت کو چھوڑ دے یہاں تک کہ اس کی عدت گزر جائے۔

(۳)...... **قوله : وأباح ارسال الثلث جملة واحدة** ۔تیسرا مسئلہ یہ ہے کہ نکاح کے عقد مالی ہونے کی وجہ سے امام شافعی رحمہ اللہ نے تینوں طلاقیں ایک ہی مرتبہ ایک ہی لفظ کے ساتھ دینے کو مباح قرار دیا ہے۔ لیکن امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے ہاں نکاح ایک عبادت ہے اور اس کو اس مذکورہ طریقے سے ختم کرنے کو شریعت نے ناپسند کیا ہے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے ایک مرتبہ ایک ایسے شخص کا ذکر کیا گیا جس نے ایک لفظ سے بیوی کو تین طلاقیں دیں تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا " **اَیُلْعَبُ بِکِتَابِ اللّٰہِ وَاَنَا بَیْنَ اَظْهُرِکُمْ** " کہ میرے ہوتے ہوئے کتاب اللہ کو مذاق بنایا جائے گا، اور کتاب اللہ کا حکم یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا " **الطلاق مرتان** " ای مرة بعد مرة کہ طلاقیں الگ الگ کر کے دی جائیں، اس لئے ایک لفظ سے تین طلاقیں دینا ممنوع ہے مباح نہیں ہے۔ اگر کسی نے تین طلاقیں ایک لفظ سے دیدیں تو وہ واقع ہو جائیں گی لیکن وہ گنہگار ہوگا۔

قوله : وجعل عقد النكاح قابلاً للفسخ بالخلع ۔ چوتھا مسئلہ یہ ہے کہ اگر عورت نے خاوند سے خلع لیا اور خاوند نے خلع دیدیا تو امام شافعی رحمہ اللہ نے عقد مالی ہونے کی وجہ سے اسے فسخ نکاح قرار دے دیا گویا کہ نکاح

ہوا ہی نہیں تھا، جس طرح بائع اور مشتری اقالہ کریں تو بیع فسخ ہو جاتی ہے گو یا بیع ہوئی ہی نہیں تھی۔

لیکن امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ نکاح عبادت ہے یہ فسخ کے قابل نہیں۔ اگر خاوند نے بیوی کو خلع دیدیا تو اس سے طلاق بائن واقع ہوگی، اس اختلاف کا ثمرہ اس وقت ظاہر ہوگا جب زوجین خلع کے بعد دوبارہ نکاح کرلیں تو امام شافعی رحمہ اللہ کے ہاں خاوند کو تین طلاقوں کا حق ہوگا کیوں کہ پہلا نکاح تو بالکل فسخ ہو گیا تھا جبکہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے ہاں خاوند کو دوطلاقوں کا حق ہوگا کیوں کہ خلع سے ایک طلاق بائن واقع ہوگئی تھی اب خاوند کو باقی دوطلاقوں کا حق حاصل ہوگا۔

وکذالک قوله تعالیٰ حتیّٰ تنکح زوجًاغیره خاص فی وجودالنکاح من المرأة فلا یترک العمل به بما روی عن النبی علیه السلام ایّما امرأة نکحت نفسهابغیر اذن ولیّهافنکاحهاباطل باطل باطل ویتفرّع منه الخلاف فی حل الوطئ ولزوم المهروالنفقةوالسکنیٰ ووقوع الطلاق والنکاح بعدالطلقات الثلٰث علی ماذهب الیه قدماء اصحابه بخلاف مااختاره المتاخرون منهم.

ترجمہ:- اور اسی طرح ہے باری تعالیٰ کا فرمان حتی تنکح زوجاً غیرہ (یہاں تک کہ وہ عورت نکاح کرلے کسی دوسرے خاوند سے) یہ فرمان خاص ہے عورت کی طرف سے عقد نکاح کے پائے جانے میں پس اس فرمان پر عمل کرنے کو چھوڑا نہیں جائے گا، اس حدیث کی وجہ سے جو نبی علیہ السلام سے مروی ہے کہ جو عورت بھی اپنا نکاح اپنے ولی کی اجازت کے بغیر کرے تو اس کا نکاح باطل ہے باطل ہے۔ اور اسی اختلاف سے نکالا جائے گا اختلاف اس عورت کے ساتھ وطی کے حلال ہونے میں اور اس کے لئے مہر، خرچہ اور رہائش کے لازم ہونے میں اور طلاق کے واقع ہونے میں اور تین طلاقوں کے بعد اسی عورت سے دوبارہ نکاح کرنے میں جیسے کہ اس کی طرف گئے ہیں امام شافعی رحمہ اللہ کے متقدمین اصحاب، بخلاف اس مسلک کے جس کو پسند کیا ہے امام شافعی رحمہ اللہ کے متاخرین اصحاب نے۔

تشریح:- اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ نے خاص کی تیسری مثال ذکر کی ہے جس میں کتاب اللہ کے خاص کا مقابلہ خبر واحد کے ساتھ ہے دونوں کو جمع کرنا ممکن نہیں تھا اسلئے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے اپنے اُصول کے مطابق

کتاب اللہ کے خاص پر عمل کیا اور خبر واحد کو چھوڑ دیا اور امام شافعی رحمہ اللہ نے خبر واحد پر عمل کیا۔ اس مثال میں بھی اختلافی مسئلہ ہے، لہذا پہلے اختلافی مسئلہ سمجھیں۔

مسئلہ:- اس بات پر امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ اور امام شافعی رحمہ اللہ کا اتفاق ہے کہ آزاد عاقلہ بالغہ ثیبہ عورت اپنا نکاح اپنے ولی کی اجازت کے بغیر کرسکتی ہے۔ لیکن عاقلہ بالغہ باکرہ عورت اپنا نکاح اپنے ولی کی اجازت کے بغیر کرسکتی ہے یا نہیں۔ اس میں اختلاف ہے، امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے ہاں آزاد عاقلہ بالغہ باکرہ عورت اپنا نکاح ولی کی اجازت کے بغیر کرسکتی ہے، لیکن امام شافعی رحمہ اللہ کے ہاں نہیں کرسکتی۔ لیکن فقہ حنفی میں اتنی تفصیل ہے کہ آزاد عاقلہ بالغہ باکرہ عورت ولی کی اجازت کے بغیر اگر اپنے کفو میں نکاح کرتی ہے، تو وہ نکاح ہو جائے گا لیکن غیر کفو میں نہیں ہوگا۔ یہ امام ابوحنیفہؒ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کی اگرچہ غیر ظاہر الروایت ہے لیکن آج کل فتویٰ اسی روایت پر ہے۔

امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل کتاب اللہ کی یہی آیت ہے جس کو مصنف رحمہ اللہ نے خاص کی مثال بنا کر پیش کیا ہے کہ اس آیت میں تنکح خاص ہے، نکاح اس عقد کو کہتے ہیں جو مرد اور عورت شادی سے پہلے ایجاب وقبول کے ساتھ کرتے ہیں اور اس نکاح کی نسبت عورت کی طرف کی گئی ہے یعنی اس کا فاعل عورت ہے مطلب اس پوری آیت (فان طلقها فلاتحل له من بعد حتی تنکح زوجاً غیره) کا یہ ہے کہ اگر خاوند نے عورت کو تیسری طلاق دی ہو تو وہ عورت اس خاوند کے لئے حلال نہیں یہاں تک کہ وہ عورت نکاح نہ کرلے کسی خاوند سے۔

''وہ عورت نکاح نہ کرلے'' اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر عورت اپنا نکاح خود کرائے تو وہ منعقد ہو جاتا ہے تو آیت کریمہ میں ''تنکح'' عورت کی طرف سے اپنا نکاح خود کرنے میں اور اس نکاح کے منعقد ہو جانے میں خاص ہے اس لئے اس پر عمل کو چھوڑا نہیں جائے گا۔

کتاب اللہ کی اس آیت کے مقابلے میں وہ خبر واحد ہے جس کو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے روایت کیا ہے کہ جس عورت نے بھی اپنا نکاح اپنے ولی کی اجازت کے بغیر کروایا تو اس کا نکاح باطل ہے باطل ہے۔ آیت اور اس روایت کو جمع کرنا ممکن نہیں تھا اس لئے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے کتاب اللہ کی اس آیت پر عمل کیا اور خبر واحد کو چھوڑ دیا اور فرمایا کہ عاقلہ بالغہ باکرہ عورت کسی جگہ اپنا نکاح ولی کی اجازت کے بغیر کرسکتی ہے۔ امام شافعی رحمہ اللہ نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایت پر عمل کیا اور فرمایا کہ عورت اپنے ولی کی اجازت کے بغیر اپنا نکاح نہیں کرسکتی۔

بعض احناف اس حدیث کی توجیہ یہ کرتے ہیں کہ علمِ حدیث کا اُصول یہ ہے کہ راوی کا اپنا عمل اپنی روایت کردہ حدیث کے خلاف ہو تو وہ روایت حجت نہیں ہوتی بلکہ وہ منسوخ سمجھی جاتی ہے۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا اپنا عمل اس روایت کے خلاف اس طرح ہے کہ انہوں نے اپنی بھتیجی حضرت حفصہ رضی اللہ عنہا بنت عبدالرحمٰن بن ابو بکر رضی اللہ عنہ کا نکاح کروایا، ان کے والد حضرت عبدالرحمٰن بن ابو بکر نے اس پر ناراضگی کا اظہار کیا لیکن نکاح نافذ رہا۔ اگر ولی کی اجازت کے بغیر نکاح نہ ہوتا تو پھر حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا ان کا نکاح کبھی نہ کرواتیں کیوں کہ حضرت حفصہ رضی اللہ عنہا کے ولی ان کے والد حضرت عبدالرحمٰن رضی اللہ عنہ تھے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نہیں تھیں۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے اس عمل سے یہ بات ثابت ہوئی کہ وہ روایت پہلے کی ہے اور وہ قرآن کی اس آیت سے منسوخ ہے۔

قوله : **ويتفرع منه الخلاف في حل الوطي** . امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ اور امام شافعی رحمہ اللہ کے مذکورہ بالا اختلاف کی وجہ سے کئی اور اختلافی مسائل مستنبط کئے جاتے ہیں جن میں سے چھ مسئلے مصنف رحمہ اللہ نے ذکر کئے ہیں۔

(۱)......اگر عورت نے اپنے ولی کی اجازت کے بغیر اپنا نکاح کرایا تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے ہاں خاوند کا اس کے ساتھ وطی کرنا حلال ہے۔ جبکہ امام شافعی رحمہ اللہ کے ہاں نکاح ہی نہیں ہوا تو وطی بھی حلال نہ ہوگی۔

(۲)......امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے ہاں نکاح ہو گیا تو اس عورت کیلئے مہر لازم ہے جبکہ امام شافعی رحمہ اللہ کے ہاں عورت کے لئے کوئی مہر نہیں کیوں کہ نکاح ہی نہیں ہوا۔

(۳)......امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے ہاں اس عورت کو نفقہ ملے گا کیوں کہ نکاح صحیح ہے اور امام شافعی رحمہ اللہ کے ہاں نفقہ نہیں ملے گا۔

(۴)......اسی طرح امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے ہاں اس عورت کو رہائش دینا بھی اس مرد کے ذمے لازم ہے اور امام شافعی رحمہ اللہ کے ہاں اس کے لئے رہائش نہیں۔

(۵)......امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے ہاں اس نکاح کے بعد شوہر نے اس کو طلاق دی تو طلاق واقع ہو جائے گی اور امام شافعی رحمہ اللہ کے ہاں طلاق ہی نہیں ہوگی کیوں کہ طلاق تو نکاح کے بعد ہوتی ہے اور یہاں اس عورت کا نکاح ہی نہیں ہوا تھا۔

(۲)......اگر شوہر نے اس کو تین طلاقیں دیں تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے ہاں اب اسی عورت سے دوبارہ نکاح کرنا بغیر حلالہ شرعی کے جائز نہیں لیکن امام شافعی رحمہ اللہ کے متقدمین اصحاب کے ہاں جب پہلے نکاح ہی نہیں ہوا تھا تو تین طلاقیں بھی واقع نہیں ہوئی تھیں، لہٰذا وہ عورت بغیر حلالہ کے اس مرد کے ساتھ نکاح بھی کرسکتی ہے۔

لیکن امام شافعی رحمہ اللہ کے متاخرین اصحاب نے تین طلاقوں کے بعد اس مرد کے ساتھ نکاح کو جائز نہیں کہا کیوں کہ بہرحال جواز نکاح کا شبہ تو تھا اور تین طلاقوں کے بعد حرمت مغلظہ ثابت ہو جاتی ہے اس لئے حرمت کے شبہ کی وجہ سے اسی پہلے والے شوہر سے نکاح جائز نہیں ہوگا۔

واما العام فنوعان عام خصّ عنه البعض وعام لم يخصّ عنه شئى فالعام الذى لم يخص عنه شئى فهو بمنزلة الخاص فى حق لزوم العمل به لامحالة .

ترجمہ:- اور جو عام ہے سو اس کی دو قسمیں ہیں۔ پہلی قسم وہ عام ہے جس سے بعض افراد کو خاص کیا گیا ہو۔ اور دوسری قسم وہ عام ہے جس سے کسی بھی چیز کو خاص نہ کیا گیا ہو۔ پس وہ عام جس سے کسی بھی چیز کو خاص نہ کیا گیا ہو وہ کتاب اللہ کے خاص کی طرح ہے، اس پر عمل کے لازم ہونے کے حق میں قطعی طور پر۔

تشریح:- لفظ کی باعتبار معنی وضعی کے یہ دوسری قسم عام ہے اس کی تعریف پہلے گزر چکی ہے یہ عام کی تقسیم ہے تخصیص اور عدم تخصیص کے اعتبار سے۔ اس اعتبار سے اس کی دو قسمیں ہیں۔

(۱)......پہلی قسم عام خص عنه البعض : اس کو **مخصوص عنه البعض** بھی کہتے ہیں، یہ وہ عام ہے جس کے بعض افراد کو حکم سے نکال لیا گیا ہو، جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے "**احل الله البيع وحرّم الربوا**" کہ اللہ تعالیٰ نے بیع کو حلال اور سود کو حرام قرار دیا۔ اس میں **البيـــع** پر الف لام جنسی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جنس بیع کو حلال قرار دیا اس میں ہر قسم کی بیع آ گئی، اس کے بعد جب "**وحـرّم الـربـوا**" فرمایا، تو اس سے اس بیع کو نکال دیا جس میں سود پایا جائے۔

(۲)......دوسری قسم **عام لم يخص عنه الشئ** : اس کو **عـام غير مخصوص عنه البعض** بھی کہتے ہیں۔ یہ وہ عام ہے جس کے کسی بھی فرد کو عام کے حکم سے نہ نکالا گیا ہو، جیسے "**ان الله بكل شيئ عليم**" **كل شئ** عام ہے یہ اپنے عموم پر ہے کسی بھی چیز کو اللہ تعالیٰ کے جاننے کے حکم سے نہیں نکالا گیا۔ مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ ہر ہر چیز کو جاننے

والے ہیں۔

قولہ : فالعام الذی لم یخص عنہ شیٔ یہاں سے مصنف رحمہ اللہ نے عام کی دوسری قسم عام غیر مخصوص عنہ البعض کا حکم بیان کیا ہے۔

وہ عام جس سے کسی بھی چیز کو خاص نہ کیا گیا ہو قطعی طور پر عمل کے لازم ہونے کے حق میں یہ خاص کی طرح ہے۔ جس طرح کتاب اللہ کے خاص پر قطعی طور پر عمل کرنا واجب ہے اسی طرح کتاب اللہ کے عام غیر مخصوص عنہ البعض پر قطعی طور پر عمل کرنا واجب ہے یہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا مسلک ہے۔ اور امام شافعی رحمہ اللہ کے ہاں عام غیر مخصوص عنہ البعض پر عمل کرنا ظنی طور پر واجب ہے۔

امام شافعی رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ عام کے ہر ہر فرد میں یہ احتمال ہوتا ہے کہ اُسے کسی دلیل سے خاص کر دیا جائے اور یہ احتمال مفید ظن ہے مفید یقین نہیں اس لئے اس احتمال کے ہوتے ہوئے اس پر عمل کرنا ظنی طور پر واجب ہوگا۔

امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ عام کو اس لئے وضع کیا گیا ہے کہ وہ اپنے تمام افراد پر دلالت کرے، اگر اس کی دلالت اپنے تمام افراد پر نہ ہو تو پھر اس کی وضع کا کوئی فائدہ نہیں ہوگا۔

اسی لئے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے عام کے عموم سے استدلال کیا ہے، حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے وصال کے بعد صحابہ کرام رضی اللہ عنہم جب خلافت کے مسئلے کے لئے جمع ہوئے انصار کی طرف سے حضرت حضرت سعد بن عبادہ رضی اللہ عنہ تھے اور مہاجرین کی طرف سے حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ تھے، حضرت سعد بن عبادہ رضی اللہ عنہ نے کہا "منا امیر ومنکم امیر" کہ ایک امیر انصار میں سے اور ایک امیر مہاجرین میں سے ہوگا۔ تو حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے ہوئے سنا ہے "الأئمة من قریش" کہ امراء اور خلفاء تو سب قریش میں سے ہوں گے۔ تو سب صحابہ خاموش ہو گئے۔ الائمۃ عام ہے حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ نے اس کے عموم سے دلیل پکڑی اور باقی صحابہ کرام نے اسے تسلیم کیا کسی نے نہیں کہا کہ اس میں تخصیص کا احتمال ہے، بعض امیر انصار میں سے بھی ہو سکتے ہیں۔

اسی طرح جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی تدفین پر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی آراء مختلف ہوئیں تو حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ نے ارشاد فرمایا کہ میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے ہوئے سنا "الانبیاء یُدفنونَ

حیث یموتون " کہ انبیاء کرام علیہم الصلوات والتسلیمات جہاں وفات پاتے ہیں اسی جگہ ان کو دفن کیا جاتا ہے۔ چنانچہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے حجرے میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو دفن کیا گیا جہاں آپ کی وفات ہوئی تھی۔اس مثال میں بھی دیکھیں کہ الانبیآء عام ہے۔حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ نے اسی کے عموم سے استدلال کیا اور باقی صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے اس استدلال کو تسلیم کیا۔اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ کتاب اللہ کے عام غیر مخصوص عنہ البعض کی دلالت بھی اپنے معنی عموم پر ہوگی۔تو جس طرح کتاب اللہ کے الفاظ قطعی اور یقینی ہیں اسی طرح ان کے معنی سے ثابت ہونے والا حکم بھی قطعی ہوگا،لہٰذا اس حکم پر عمل قطعی طور پر واجب ہوگا۔

وعلی هذا قلنا اذا قطع يد السارق بعد ماهلک المسروق عنده لايجب عليه الضمان لان القطع جزاءُ جميع مااكتسبه السارق فان كلمة ما عامة يتناول جميع ماوجد من السارق وبتقدير ايجاب الضمان يكون الجزاء هو المجموع ولايترک العمل به بالقياس على الغصب.

ترجمہ:-اور عام کے اسی معنی پر عمل کے قطعی ہونے کی بنا پر ہم احناف نے کہا کہ جب چور کا ہاتھ کاٹا جائے اس کے پاس مسروقہ چیز کے ہلاک ہوجانے کے بعد تو اس چور پر ضمان واجب نہ ہوگا،اس لئے کہ قطع ید سزا ہے سارے اس جرم کی جس جرم کو کیا ہے چور نے،**اسلئے** کہ بلاشبہ کلمہ "ما" عام ہے جو کہ شامل ہوتا ہے سارے اس جرم کو جو پایا گیا چور کی جانب سے اور ضمان واجب کرنے کی صورت میں سزا قطع ید اور ضمان کا مجموعہ ہوگی اور عام کے اس حکم پر عمل کو چھوڑا نہیں جائے گا غصب پر قیاس کرنے کی وجہ سے۔

تشریح:-یہ عام غیر مخصوص عنہ البعض کی مثال ہے۔مصنف رحمہ اللہ نے جس طرح خاص کی امثلہ سے پہلے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا اُصول ذکر کیا تھا کہ اگر کتاب اللہ کے خاص کا مقابلہ آ جائے خبر واحد یا قیاس کے ساتھ تو دونوں کو جمع کرنے کی صورت ہو تو دونوں پر عمل کیا جائے گا ورنہ کتاب اللہ کے خاص پر عمل کیا جائے گا اور خبر واحد کو چھوڑ دیا جائے گا۔جب عام غیر مخصوص عنہ البعض خاص کی طرح ہے تو اس عام میں بھی امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا یہی اُصول چلے گا۔مصنف رحمہ اللہ نے اس اُصول کی تصریح عام کی بحث میں تو نہیں کی لیکن جو مثالیں ذکر کی ہیں ان سے عام کا بھی یہی اُصول سمجھ میں آتا ہے کہ کتاب اللہ کے عام غیر مخصوص عنہ البعض کا مقابلہ اگر خبر واحد یا قیاس کے

ساتھ آجائے تو دونوں کو جمع کرنا ممکن ہو تو دونوں پر عمل کیا جائے گا وگرنہ عام غیر مخصوص عنہ البعض پر عمل کیا جائے گا اور خبر واحد اور قیاس کو چھوڑ دیا جائے گا۔

اس مثال میں بھی عام غیر مخصوص عنہ البعض کا مقابلہ قیاس کے ساتھ ہے اور دونوں کو جمع کرنے کی کوئی صورت ممکن نہیں تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے کتاب اللہ کے عام پر عمل کیا اور قیاس کو ترک کر دیا اور امام شافعی رحمہ اللہ نے قیاس پر عمل کیا۔ مثال سمجھنے سے پہلے مسئلہ ذہن میں رکھیں۔

مسئلہ یہ ہے کہ اس بات پر تمام ائمہ مجتہدین کا اتفاق ہے کہ کسی چور نے چوری کی اور اس کے پاس مسروقہ مال موجود ہے تو قطع ید کی سزا کے ساتھ اس سے مسروقہ مال لے کر مالک کو دیا جائے گا۔ لیکن اگر وہ مال چور کے پاس ضائع یا ہلاک ہو گیا تو اس سے مال کا ضمان لیا جائے گا یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہے۔

امام شافعی رحمہ اللہ کے ہاں قطع ید کے ساتھ اس سے مسروقہ مال کی مالیت کے برابر تاوان لیا جائے گا۔ اور امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں قطع ید کی سزا کے بعد اس سے مسروقہ مال کا تاوان نہیں لیا جائے گا۔

امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے دلیل کتاب اللہ کی آیت " **والسارق والسارقة فاقطعوا ایدیھما جزاءً بما کسبا** " میں " **ما کسبا** " کو بنایا ہے کہ لفظ مَا عام ہے اور اللہ تعالیٰ نے قطع ید کو سارے اس جرم کی سزا بنایا ہے جو جرم چور نے کیا ہے۔ چور کا چوری کرنا بھی جرم اور چوری کے بعد اس مسروقہ مال کا ضائع کرنا الگ جرم اور اس سارے جرم کی سزا اللہ تعالیٰ نے قطع ید مقرر فرمائی ہے۔ اگر مال کی ہلاکت کے بعد اس ضمان کو چور پر واجب کریں تو اس صورت میں چور کی سزا قطع ید اور ضمان کا مجموعہ ہوگی، اور قرآن کریم کی مقرر کردہ سزا متغیر ہو جائے گی حالانکہ ہمیں قرآن کریم کی مقرر کردہ سزا میں تغیر کا اختیار نہیں، لہٰذا چور کے پاس مال کے ہلاک ہونے یا ضائع ہونے کی صورت میں اس پر ضمان واجب نہیں ہوگا۔

امام شافعی رحمہ اللہ کی دلیل:۔ مصنف رحمہ اللہ نے امام شافعی رحمہ اللہ کی دلیل کی طرف " **بالقیاس علی الغصب** " کہہ کر اشارہ کیا ہے، کہ انہوں نے مسروقہ چیز کے تاوان کو غصب کے تاوان پر قیاس کیا ہے کہ جس طرح غاصب کے پاس مغصوبہ چیز ہلاک ہو جائے تو اس سے مغصوبہ چیز کا تاوان لیا جاتا ہے، اسی طرح چور کے پاس چوری کا سامان ہلاک ہو جائے تو اس سے تاوان لیا جائے گا اور دونوں میں علت مشترکہ مال غیر کا ہلاک ہونا ہے۔

مصنف رحمہ اللہ نے " **ولا یترک العمل بہ** " کہہ کر امام شافعی رحمہ اللہ کے اس قیاس کا جواب دیا ہے

کہ امام شافعی رحمہ اللہ کے اس قیاس اور کتاب اللہ کے عام " ما کسبا " میں تعارض ہے لہٰذا قیاس کو چھوڑا جائے گا اور کتاب اللہ کے عام پر عمل کیا جائے گا۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے مسلک کی تائید ایک حدیث سے بھی ہوتی ہے جس میں آتا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا " لاغرم علی السارق بعد ما قطعت یمینه " کہ چور کا ہاتھ کاٹنے کے بعد اس پر تاوان نہیں ہے۔

والدلیل علی ان کلمة ماعامةماذکره محمدٌاذاقال المولی لجاریته ان کان مافی بطنک غلاما فانت حرة فولدت غلاماوجاریة لا تعتق .

ترجمہ:- اور کلمہ ما کے عام ہونے پر دلیل وہ مسئلہ ہے جس کو امام محمد رحمہ اللہ نے ذکر کیا ہے کہ جب آقا نے اپنی باندی سے کہا کہ اگر وہ کچھ جو تیرے پیٹ میں ہے لڑکا ہو تو تُو آزاد ہے، پس اس نے لڑکا اور لڑکی جنی تو وہ باندی آزاد نہیں ہوگی۔

تشریح:- مصنف رحمہ اللہ نے پہلی مثال میں " بما کسبا " کے ماوا لے عموم سے استدلال کیا تھا اور اس عبارت میں ما کے عام ہونے کی دلیل ذکر کی ہے اور دلیل میں امام محمد رحمہ اللہ کے حوالے سے ایک مسئلے کا ذکر کیا ہے اور امام محمد رحمہ اللہ لغت اور فقہ دونوں کے امام ہیں اس لئے ان کا قول حجت بننے کے لئے کافی ہے۔

امام محمد رحمہ اللہ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی آقا نے اپنی باندی سے کہا " ان کان ما فی بطنک غلاماً فانت حرّةٌ " کہ جو کچھ تیرے پیٹ میں ہے اگر وہ لڑکا ہو تو تُو آزاد ہے۔ اگر اس باندی نے لڑکا ہی جنا تو شرط پائے جانے کی وجہ سے وہ باندی آزاد ہو جائے گی، کیوں کہ جو کچھ اس کے پیٹ میں ہے لڑکا ہی ہے۔ اور اگر اس باندی نے لڑکا اور لڑکی دونوں کو جنا تو آزاد نہیں ہوگی کیوں کہ جو کچھ اس کے پیٹ میں تھا وہ لڑکا نہیں تھا بلکہ لڑکی بھی ہے، لہٰذا شرط نہ پائے جانے کی وجہ سے وہ باندی آزاد بھی نہیں ہوگی دیکھئے اس مثال میں امام محمد رحمہ اللہ نے ما کے عام ہونے سے ہی استدلال کیا ہے۔

وبمثله نقول فی قوله تعالیٰ فاقرأوا ماتیسر من القرآن فانه عام فی جمیع ماتیسر من القرآن ومن ضرورته عدم توقف الجواز علی قرأة الفاتحة وجاء فی الخبر انه قال لاصلوة الابفاتحة الکتاب فعملنابهماعلی وجه لایتغیربه حکم الکتاب بان نحمل الخبرعلی نفی الکمال حتیٰ یکون مطلقُ القراء ة فرضابحکم

الکتاب و قراۃ الفاتحۃ واجبۃ بحکم الخبر.

ترجمہ:-اور پچھلی مثال کی طرح ہم کہتے ہیں باری تعالیٰ کے فرمان " فاقرء وا ما تیسر من القرآن " کے بارے میں کہ بے شک یہ فرمان عام ہے ساری ان آیتوں کے پڑھنے میں جو آسان ہوں قرآن میں سے اور اس عام کے ساتھ لازم ہے نماز کے جواز کا موقوف نہ ہونا سورۃ فاتحہ کے پڑھنے پر حالانکہ خبر واحد میں آئی ہے یہ بات کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ سورۃ فاتحہ کے بغیر نماز نہیں ہوتی۔ پس ہم نے کتاب اللہ کے عام اور خبر واحد دونوں پر عمل کیا اس طریقے پر کہ اُس طریقے سے کتاب اللہ کا حکم تبدیل نہیں ہوتا، اس طرح کہ ہم خبر واحد کو حمل کرتے ہیں کمال کی نفی پر۔ لہٰذا مطلق قرأت فرض ہوگی کتاب اللہ کے حکم کی وجہ سے اور سورۃ فاتحہ کا پڑھنا واجب ہوگا خبر واحد کے حکم کی وجہ سے۔

تشریح:- یہ عام غیر مخصوص عنہ البعض کی دوسری مثال ہے اس مثال میں کتاب اللہ کے عام اور خبر واحد دونوں میں تعارض اور مقابلہ ہے اور دونوں کو جمع کرنا ممکن ہے، امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے دونوں پر عمل کیا اور امام شافعی رحمہ اللہ نے خبر واحد پر عمل کیا۔

مسئلہ : امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے ہاں نماز میں مطلق قرأت فرض ہے جس کی کم سے کم مقدار ایک لمبی آیت یا تین چھوٹی آیتیں ہوں اور سورۃ فاتحہ کا پڑھنا واجب ہے۔ متعین طور پر کسی بھی آیت یا سورۃ کا پڑھنا امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے ہاں فرض نہیں ہے۔ اور امام شافعی رحمہ اللہ کے ہاں سورۃ فاتحہ کا پڑھنا فرض ہے کسی نے سورۃ فاتحہ نہ پڑھی تو اس کی نماز نہیں ہوگی۔

اب مثال سمجھیں، امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ قرآن میں اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا " فاقرء وا ما تیسر من القرآن " کہ قرآن میں سے جو آیت بھی آسان ہو وہ پڑھو " ما تیسر " میں ما عام ہونے کی وجہ سے قرآن کی ساری آیتوں کو شامل ہے، کسی بھی آیت کو نماز میں پڑھ لیں تو قرآن کے اس حکم پر عمل ہو جاتا ہے، اس سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ نماز کا جواز سورۃ فاتحہ کے پڑھنے پر موقوف نہیں ہے حالانکہ عبادہ بن صامت رضی اللہ عنہ کی حدیث " لاصلوٰۃ الا بفاتحۃ الکتاب " سے ثابت ہوتا ہے کہ سورۃ فاتحہ کے بغیر نماز ہوتی ہی نہیں، اس لئے فاتحہ کا پڑھنا ضروری ہے۔ تو کتاب اللہ کی آیت " ما تیسر من القرآن " اور اس روایت " لاصلوٰۃ الا

بفاتحة الکتاب " میں تعارض آ گیا کہ کتاب اللہ سے ثابت ہوتا ہے کہ قرآن کی جس آیت کا پڑھنا آسان ہو اس کے پڑھنے سے نماز ہو جاتی ہے، اور روایت حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ متعین طور پر سورۂ فاتحہ کا پڑھنا ضروری ہے۔ مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ہم احناف نے کتاب اللہ کی آیت " ماتیسر من القرآن " اور اس روایت " لاصلوٰۃ الا بفاتحة الکتاب " دونوں پر عمل کیا اس طرح کہ کتاب اللہ کے عام میں بھی کوئی تبدیلی نہیں ہوئی۔ کتاب اللہ میں " فاقرء وا ما تیسر من القرآن " کے عام سے ہم نے مطلق قرأت کی فرضیت ثابت کی کہ قرآن کی کوئی سی آیت ہو اس کا پڑھنا فرض ہے اس کے بغیر نماز نہیں ہوگی اور خبر واحد " لاصلوٰۃ الا بفاتحة الکتاب " کے حکم سے ہم نے سورۂ فاتحہ کے وجوب کو ثابت کیا کہ فاتحہ کا پڑھنا واجب ہے، اگر کسی سے سہواً رہ گئی تو سجدہ سہو سے نماز صحیح ہو جائے گی۔ اور اس میں جو "لا صلوٰۃ" کی نفی کی ہے اس کو ہم نے وجود کی نفی پر محمول نہیں کیا، بلکہ کمال کی نفی پر محمول کیا کہ سورۂ فاتحہ کے بغیر نماز کامل نہیں ہوگی معنی اس طرح ہوگا،" لاتصیر الصلوٰۃ کاملةً بدون الفاتحة " کہ سورۂ فاتحہ کے بغیر نماز کامل نہیں ہوگی، جس طرح " لاصلوٰۃ لجار المسجد الا فی المسجد " میں کمال کی نفی ہے کہ مسجد کے پڑوسی کی کامل نماز مسجد میں ہی ہوتی ہے، اگر گھر میں پڑھے تو نماز تو ہو جائے گی، لیکن وہ کامل نہیں ہوگی۔ اور " لاایمان لمن لا عهد له " میں بھی کمال کی نفی ہے کہ جو مسلمان اپنے وعدے کو پورا نہیں کرتا وہ کامل مؤمن نہیں ہے، اسی طرح "لاصلوٰۃ الا بفاتحة الکتاب" میں نفی کمال کی ہے۔

وقلناکذلک فی قوله تعالیٰ ولاتاکلوا مما لم یذکر اسم الله علیه انه یوجب حرمة متروک التسمیة عامداً وجاء فی الخبر انه علیه السلام سئل عن متروک التسمیة عامداً فقال کلوه فان التسمیة فی قلب کل إمرإ مسلم فلا یمکن التوفیق بینهما لانه لو ثبت الحلّ بترکها عامداً لثبت الحل بترکها ناسیاً فحینئذٍ یرتفع حکم الکتاب فیترک الخبر.

ترجمہ :- اور ہم احناف نے کہا اسی طرح باری تعالیٰ کے فرمان " **لاتأکلوا مما لم یذکر اسم الله** " (نہ کھاؤ اس ذبیحے میں سے جس پر اللہ کا نام نہ لیا گیا ہو) میں بلاشبہ یہ فرمان جان بوجھ کر بسم اللہ چھوڑے ہوئے ذبیحے کے حرام ہونے کو ثابت کرتا ہے حالانکہ آئی ہے خبر واحد میں یہ بات کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا گیا اس ذبیحے کے بارے میں جس پر جان بوجھ کر بسم اللہ

پڑھنا چھوڑ دیا گیا ہوتو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ تم اس کو کھاؤ اس لئے کہ اللہ کا نام ہر مسلمان آدمی کے دل میں ہوتا ہے پس کتاب اللہ کی آیت اور اس روایت میں موافقت ممکن نہیں اس لئے کہ اگر ذبیحے کا حلال ہونا ثابت ہو جائے جان بوجھ کر بسم اللہ چھوڑنے کی وجہ سے تو ذبیحے کا حلال ہونا ثابت ہوگا بھول کر بسم اللہ چھوڑنے کی وجہ سے۔ پس اس وقت کتاب اللہ کا حکم ہی اٹھ جائے گا، اس لئے خبر واحد کو چھوڑ دیا جائے گا۔

تشریح:۔ یہ **عام غیر مخصوص عنه البعض** کی تیسری مثال ہے، اس مثال میں بھی کتاب اللہ کے عام اور خبر واحد میں تعارض ہے اور دونوں میں موافقت ممکن نہیں۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے کتاب اللہ کے عام پر عمل کیا اور امام شافعی رحمہ اللہ نے خبر واحد پر عمل کیا، مثال سے پہلے مسئلہ سمجھیں۔

مسئلہ :۔ جس جانور پر ذبح کرتے وقت اللہ کا نام نہ لیا گیا ہو خواہ بھول کر یا جان بوجھ کر اس جانور کا کھانا امام مالک رحمہ اللہ کے ہاں حرام ہے۔ امام شافعی رحمہ اللہ کے ہاں اس کا کھانا حلال ہے خواہ بھول کر اللہ تعالیٰ کا نام نہ لیا گیا ہو یا جان بوجھ کر۔ اور امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے ہاں اگر بھول کر اللہ تعالیٰ کا نام نہ لیا گیا ہو تو پھر اس جانور کا کھانا حلال ہے اور اگر جان بوجھ کر اللہ کا نام چھوڑ دیا گیا ہو تو اس کا کھانا حرام ہے۔

اب مثال سمجھیں مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ باری تعالیٰ کا فرمان " **ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله** " **متروك التسمیه عامداً** ذبیحہ کے بارے میں عام ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ذبیحہ متروک التسمیہ عامداً حرام ہے حالانکہ دوسری طرف حدیث میں آتا ہے کہ نبی علیہ الصلاۃ والسلام سے ذبیحہ متروک التسمیہ عامداً کے بارے میں پوچھا گیا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا " **کلوه فان تسمية الله تعالیٰ فی قلب کل امرأ مسلم** " کہ اس کو کھاؤ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا نام ہر مسلمان آدمی کے دل میں ہے۔ اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ متروک التسمیہ عامداً حلال ہے۔ اب اس آیت اور روایت میں تعارض آ گیا، آیت متروک التسمیہ عامداً کے حرام ہونے کو ثابت کر رہی ہے اور حدیث اس کے حلال ہونے کا تقاضا کر رہی ہے اور دونوں میں جمع کرنے کی کوئی صورت ممکن نہیں اس لئے کہ اگر متروک التسمیہ عامداً کا حلال ہونا ثابت ہو جائے تو پھر متروک التسمیہ ناسیاً بھی حلال ہوگا، کیوں کہ عمد کی نسبت بندے کی طرف ہوتی اور نسیان کی نسبت بندے کی طرف نہیں ہوتی۔ جب جان بوجھ کر بسم

اللہ چھوڑا ہوا ذبیحہ حلال ہو تو بھول کر بسم اللہ چھوڑ ہوا ذبیحہ بطریق اولیٰ حلال ہوگا تو پھر آیت کریمہ " ولا تاکلوا مما لم یذکر اسم اللہ " کا کوئی معنی اور مفہوم باقی نہیں رہے گا، اس لئے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے کتاب اللہ کے عام پر عمل کیا اور خبر واحد کو چھوڑ دیا۔ اور امام شافعی رحمہ اللہ نے حدیث پر عمل کیا اور فرمایا کہ متروک التسمیہ عامداً بھی حلال ہے۔

سوال: ...... یہاں مصنف رحمہ اللہ نے آیت " ولاتاکلوا مما لم یذکر اسم اللہ علیہ " کو عام غیر مخصوص عنہ البعض کی مثال بنا کر پیش کیا حالانکہ یہ آیت مخصوص عنہ البعض ہے اس لئے کہ ما لم یذکر اسم اللہ علیہ میں ما عام ہے جو متروک التسمیہ عامداً اور ناسیاً دونوں کو شامل ہے پھر حدیث " رفع عن امتی الخطا والنسیان " سے متروک التسمیہ ناسیاً کو نکال لیا گیا۔ تو یہ مخصوص عنہ البعض ہوگئی مصنف رحمہ اللہ کو یہ مثال یہاں ذکر نہیں کرنی چاہئے تھی؟

مصنف رحمہ اللہ کی طرف سے اس کا جواب یہ دیا جا سکتا ہے کہ یہ آیت کریمہ متروک التسمیہ عامداً کے بارے میں عام ہے اور متروک التسمیہ عامداً کے تمام افراد اس میں داخل ہیں اس لئے مصنف رحمہ اللہ نے آیت کریمہ کو ذکر کرنے کے بعد فرمایا " انہ یوجب حرمۃ متروک التسمیۃ عامداً " سابقہ تقریر اسی کے مطابق کی گئی ہے اور اس تقریر کے مطابق کوئی سوال پیدا نہیں ہوتا۔

وکذالک قولہ تعالیٰ وامّھا تکم التی ارضعنکم یقتضی بعمومہ حرمۃ نکاح المرضعۃ وقد جاء فی الخبر لاتحرم المصّۃ ولا المصتان ولا الاملاجۃ ولا الاملاجتان فلم یمکن التوفیق بینھما فیترک الخبر۔

ترجمہ:- اور اسی طرح باری تعالیٰ کا فرمان " وامھاتکم الّتی ارضعنکم " (کہ تم پر حرام ہیں تمہاری وہ مائیں جنہوں نے تمہیں دودھ پلایا ہے) اپنے عموم کی وجہ سے تقاضا کرتا ہے دودھ پلانے والی عورت سے نکاح کے حرام ہونے کا حالانکہ آئی ہے خبر واحد میں یہ بات کہ حرام نہیں کرتا بچے کا ایک مرتبہ عورت کے پستان کو چوسنا اور نہ دو مرتبہ چوسنا۔ اور نہ حرام کرتا ہے عورت کا ایک مرتبہ بچے کے منہ میں پستان ڈالنا اور نہ دو مرتبہ منہ میں پستان ڈالنا۔ پس آیت اور خبر واحد میں موافقت ممکن نہیں تو خبر واحد کو چھوڑ دیا جائے گا۔

تشریح:-مصنف نے عام غیر مخصوص عنه البعض کی یہ چوتھی مثال ذکر کی ہے اس میں بھی کتاب اللہ کے عام کا تعارض خبر واحد کے ساتھ ہے اور دونوں میں موافقت ممکن نہیں۔امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے کتاب اللہ کے عام پر عمل کیا اور خبر واحد کو چھوڑ دیا اور امام شافعی رحمہ اللہ نے خبر واحد پر عمل کیا۔

مثال سمجھنے سے پہلے مسئلہ اور رضاعت کی تعریف سمجھیں، پہلے رضاعت کی تعریف ذہن میں رکھیں۔

رضاعت کی تعریف:-"مصّ الرضیع من ثدی المرأة فی وقتٍ مخصوص" بچے کا عورت کے پستان سے دودھ پینا مخصوص وقت میں۔رضیع شیر خوار بچے کو کہتے ہیں۔مصّ الرضیع کی قید سے بکری وغیرہ کے بچے رضاعت کی تعریف سے خارج ہو گئے کہ ان کا دودھ پینا رضاعت نہیں۔من ثدی المرأة کی قید سے وہ بچہ نکل گیا جو کسی بکری وغیرہ کا دودھ پیئے یہ بھی رضاعت نہیں ہوگی۔فی وقت مخصوص سے مراد دو سال ہے اگر بچہ دو سال کی مدت کے اندر کسی عورت کا دودھ پیئے تو یہ رضاعت ہوگی دو سال کے بعد اگر دودھ پیتا ہے تو یہ شرعی رضاعت نہیں ہوگی۔

اب مسئلہ سمجھیں۔امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ چھوٹا بچہ کسی عورت کا تھوڑا دودھ پیئے یا زیادہ،ایک مرتبہ پیئے یا زائد مرتبہ پیئے رضاعت ثابت ہو جائے گی اور وہ عورت اس کی رضاعی ماں بن جائے گی اور اس کی اولاد دودھ پینے والے بچے کی رضاعی بھائی بہن بن جائے گی اور ان کا آپس میں نکاح حرام ہوگا۔

امام شافعی رحمہ اللہ کی ثبوت رضاعت میں دو روایتیں ہیں، پہلی روایت یہ ہے کہ کہ بچہ بھوک کی حالت میں کم از کم پانچ مرتبہ پیٹ بھر کر کسی عورت کا دودھ پی لے تو رضاعت ثابت ہوگی۔اس سے کم پیئے تو رضاعت ثابت نہیں ہوگی۔

دوسری روایت یہ ہے کہ بچہ بھوک کی حالت میں کم از کم تین مرتبہ پیٹ بھر کر کسی عورت کا دودھ پی لے تو رضاعت ثابت ہوگی اس سے کم پیئے تو رضاعت ثابت نہیں ہوگی۔امام شافعی رحمہ اللہ کی ان دو روایتوں میں سے پہلی روایت راجح ہے ہدایہ میں پہلی روایت ہی مذکور ہے۔مصنفؒ نے بھی امام شافعیؒ کی دلیل ان کی پہلی روایت کے مطابق ذکر کی ہے۔

امام شافعیؒ کی دلیل:- "لا تحرم المصة ولا المصتان ولا الاملاجة ولا الاملاجتان" امام شافعیؒ

اس حدیث سے استدلال اس طرح کرتے ہیں. مصتان دومرتبہ پینے کو کہتے ہیں اوراسی میں مصہ(ایک مرتبہ پینا) بھی داخل ہے تو "لاالمصتان" میں دومرتبہ کی نفی ہوگئی۔اس کے بعد "ولا الاملاجة ولاالاملاجتان" فرمایا املاجتان دومرتبہ پلانے کو کہتے ہیں اس میں املاجۃ(ایک مرتبہ پلانا) بھی داخل ہے " ولا الاملاجتان "فرما کر دومرتبہ اور کی نفی کردی تو کل چار مرتبہ کی نفی ہوگئی۔معلوم ہوا کہ کم سے کم پانچ مرتبہ پینے سے رضاعت ثابت ہوگی۔

امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے قرآن کی آیت "وامھاتکم التی ارضعنکم" کو اپنی دلیل بنایا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے مطلق طور پر فرمایا ہے کہ تمہاری وہ مائیں بھی تم پر حرام ہیں جنہوں نے تمہیں دودھ پلایا ہے۔ یہ آیت عام ہے اس میں تھوڑا پلانا زیادہ پلانا، ایک مرتبہ پلانا یا اس سے زیادہ پلانا سب داخل ہے' لہٰذا آیت کریمہ کے اس حکم کو لے لیا جائے گا اور اس کے مقابلے میں خبرواحد کی جس روایت سے امام شافعیؒ نے استدلال کیا ہے اس کو چھوڑ دیا جائے گا کیوں کہ دونوں میں جمع کرنے کی کوئی صورت ممکن نہیں۔اسی کو مصنف رحمہ اللہ نے کہا "فلم یمکن التوفیق بینھما فیترک الخبر "۔

واما العام الذی خصّ عنه البعض فحکمه انه یجب العمل به فی الباقی مع الاحتمال فإذا قام الدلیل علی تخصیص الباقی یجوز تخصیصه بخبر الواحد او القیاس الیٰ ان یبقیٰ الثلاث وبعد ذالک لایجوز فیجب العمل به.

ترجمہ:-اور باقی رہا وہ عام جس سے بعض افراد کو خاص کرلیا گیا ہو، سو اس کا حکم یہ ہے کہ اس عام پر عمل کرنا واجب ہے باقی افراد میں تخصیص کے احتمال کے ساتھ۔پس جب دلیل قائم ہوجائے باقی افراد کی تخصیص پر تو ان باقی کی تخصیص کرنا جائز ہوگا خبرواحد یا قیاس کے ساتھ تین افراد کے باقی رہنے تک، اس کے بعد اس عام کی تخصیص جائز نہیں ہوگی۔پس اس عام پر عمل کرنا واجب ہوگا۔

تشریح:-اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ نے عام کی دوسری قسم عام مخصوص عنه البعض کا حکم ذکر فرمایا ہے۔چونکہ کتاب اللہ کا عام قطعی ہے اس لئے اس کی ابتدائی تخصیص بھی کسی دلیل قطعی سے ہوگی اور دلیل قطعی قرآن کی آیت، خبرمتواتر، خبرمشہور یا اجماع ہے۔ایک مرتبہ جب دلیل قطعی سے عام کی تخصیص ہوگئی تو اب وہ عام ظنی ہوگیا۔
مصنف رحمہ اللہ نے عام مخصوص عنه البعض کا حکم ذکر کیا ہے کہ تخصیص کے بعد باقی رہ جانے

والے افراد پر عمل کرنا واجب ہے ان افراد میں تخصیص کے احتمال کے ساتھ۔ جب باقی افراد میں تخصیص کا احتمال ہے تو وہ عام ظنی ہو گیا۔ عام مخصوص عنه البعض جب ظنی ہو گیا تو دوسرے ظنی دلائل کی طرح اس پر عمل کرنا واجب ہو گا۔ اس واجب حکم کے باوجود باقی افراد کی تخصیص کا احتمال بھی باقی رہے گا، اور جب خبر واحد یا قیاس کی ظنی دلیل باقی افراد کی تخصیص پر قائم ہو جائے تو اس ظنی دلیل کے ساتھ باقی افراد کو عام کے اس وجوبی حکم سے نکالنا جائز ہو گا یہاں تک کہ اس عام کے تحت تین افراد باقی رہ جائیں۔ تین افراد کے بعد تخصیص کرنا جائز نہیں ہو گا کیوں کہ پھر تو نسخ بن جائے گا، یعنی عام پھر عام باقی نہیں رہے گا اور نسخ کا اختیار کسی امام یا مجتہد کو حاصل نہیں۔ تین افراد کے باقی رہنے تک تخصیص اس عام میں ہو گی جو لفظ اور معنی دونوں اعتبار سے جمع ہو جیسے رجال، نساء وغیرہ۔ یا وہ عام لفظاً تو جمع نہ ہو لیکن معنیً صرف جمع کے لئے استعمال ہوتا ہو مفرد کے لئے استعمال نہ ہوتا ہو، جیسے قومٌ، رھطٌ وغیرہ۔

اگر وہ معنی کے اعتبار سے مفرد اور جمع دونوں کے لئے استعمال ہوتا ہو تو پھر اس کی تخصیص ایک فرد کے باقی رہنے تک ہو سکے گی جیسے ما اور من میں ایک فرد کے باقی رہنے تک تخصیص کی گئی تو یہ نسخ نہیں ہو گا بلکہ کہا جائے گا کہ ما، من سے مراد عام نہیں بلکہ یہ خاص بن کر استعمال ہوا ہے۔

اسی طرح اگر وہ عام جمع معرف باللام ہو تو اس کی تخصیص بھی ایک فرد کے باقی رہنے تک ہو سکے گی جیسے الرجال، النساء وغیرہ۔ اس عام میں یہ کہا جائے گا کہ ا[illegible]لام جنس کا ہے اور یہاں جنس کا اقل فرد "ایک" مراد ہے۔

وانّما جاز ذالک لان المخصص الذی اخرج البعض عن الجملة لو اخرج بعضاً مجهولاً یثبت الاحتمال فی کل فردٍ معیّنٍ فجاز ان یکون باقیاً تحت حکم العام وجاز ان یکون داخلاً تحت دلیل الخصوص فاستویٰ الطرفان فی حق المعین فإذا قام الدلیل الشرعیّ علی انه من جملة ما دخل تحت دلیل الخصوص ترجّح جانب تخصیصه وان کان المخصِّصُ اخرج بعضاً معلوماً عن الجملة جاز ان یکون معلولاً بعلة موجودة فی الفرد المعیّن فإذا قام الدلیل الشرعی علی وجود تلک العلة فی غیر هٰذا الفرد المعین ترجّح جهة تخصیصه فیعمل به مع وجود الاحتمال .

ترجمہ:- اور خبر واحد یا قیاس کے ساتھ عام کی تخصیص جائز ہے اس لئے کہ جس خاص کرنے والی دلیل نے بعض افراد کو عام کے مجموعے سے نکالا ہے اگر اس دلیل مُخصص نے بعض مجہول افراد کو نکالا ہو تو تخصیص کا احتمال ثابت ہوگا ہر فرد معین میں، پس ممکن ہوگی یہ بات کہ وہ فرد معین باقی ہو عام کے حکم کے نیچے اور یہ بات بھی ممکن ہوگی کہ وہ فرد معین داخل ہو خاص کرنے والی دلیل کے نیچے، پس اس فرد معین کے حق میں عام کے نیچے داخل ہونے اور اس سے خارج ہونے کی دونوں طرفیں برابر ہوگئیں، پس جب دلیل شرعی (خبر واحد یا قیاس) قائم ہو جائے اس بات پر کہ وہ فرد معین منجملہ ان افراد میں سے ہے جو داخل ہیں خاص کرنے والی دلیل کے نیچے تو اس فرد معین کی تخصیص کی جانب راجح ہو جائے گی۔ اور اگر خاص کرنے والی دلیل نے بعض معلوم افراد کو نکالا ہو عام کے مجموعے سے تو جائز ہوگی یہ بات کہ وہ بعض نکالے ہوئے افراد معلول ہوں گے اس علت کے ساتھ جو اس فرد معین میں پائی جاتی ہے (جب فرد معین میں نکالے ہوئے افراد والی علت پائی جاتی ہے تو ظاہر ہے اس فرد معین کو بھی عام کے حکم سے نکال لیا جائے گا) پس جب دلیل شرعی (خبر واحد یا قیاس) قائم ہو جائے اس علت کے پائے جانے پر اس فرد معین کے علاوہ میں تو اس ''علاوہ فرد'' کی تخصیص کی جہت بھی راجح ہو جائے گی۔ پس اس عام مخصوص عنه البعض کے باقی افراد پر عمل کیا جائے گا ان میں احتمال تخصیص کے پائے جانے کے ساتھ۔

تشریح:- مصنف رحمہ اللہ نے اس عبارت میں مخصوص عنه البعض کی خبر واحد یا قیاس کے ساتھ تخصیص کے جائز ہونے کی دلیل ذکر فرمائی ہے۔ اس کا خلاصہ یہ ہے کہ خاص کرنے والی جس دلیل قطعی نے بعض افراد کو عام کے مجموعے سے نکالا ہے اس کی دو ہی صورتیں ہیں۔

پہلی صورت یہ ہے کہ اس دلیل مخصص نے بعض مجہول افراد کو نکالا ہو تو اب اس عام کے ہر فرد معین میں تخصیص کا احتمال ثابت ہوگا، اسی طرح ہر فرد معین میں یہ بات بھی ممکن ہوگی کہ وہ عام کے حکم کے تحت باقی ہو اور یہ بات بھی ممکن ہوگی کہ وہ خاص کرنے والی دلیل کے تحت داخل ہو اور عام کے اس حکم سے خارج ہو، جب ہر فرد معین میں دونوں باتیں ہو سکتی ہیں تو اس فرد معین کے حق میں عام کے حکم کے تحت داخل ہونے اور اس سے خارج ہونے کی دونوں طرفیں برابر ہوگئیں لہٰذا وہ عام ظنی ہوگیا اور خبر واحد اور قیاس بھی ظنی ہیں تو ایک ظنی کی تخصیص دوسری ظنی دلیل سے جائز ہے۔

جب کوئی دلیل شرعی یعنی خبر واحد یا قیاس اس بات پر قائم ہوگئی کہ وہ فرد معین خاص کرنے والی دلیل کے تحت داخل ہے تو اس دلیل شرعی (خبر واحد یا قیاس) سے اس فرد معین کی تخصیص کی جانب راجح ہو جائے گی اور وہ عام کے حکم سے خارج ہو جائے گا۔

دوسری صورت یہ ہے کہ خاص کرنے والی دلیل قطعی نے بعض معلوم افراد کو نکالا ہو تو جن معلوم افراد کو نکالا ہے ان میں کوئی نہ کوئی علت ہوگی کیوں کہ احکام میں کوئی نہ کوئی علت ہوتی ہے جب خبر واحد یا قیاس کی دلیل شرعی قائم ہو جائے باقی افراد میں اس علت کے پائے جانے پر تو ان افراد کی تخصیص بھی جائز ہوگی کیوں کہ عام، تخصیص کے بعد باقی افراد کے حق میں ظنی ہو گیا تھا اور خبر واحد وقیاس بھی ظنی ہیں تو ایک ظنی کی تخصیص دوسری ظنی دلیل سے جائز ہے اس عام مخصوص عنه البعض پر وجوبی طور پر عمل کیا جائے گا باقی افراد میں تخصیص کے احتمال کے پائے جانے کے ساتھ۔

پہلی صورت کی مثال :- اللہ تعالیٰ نے قرآن میں ارشاد فرمایا " احل الله البيع وحرم الربوا " (اللہ تعالیٰ نے بیع کو حلال قرار دیا اور ربوا کو حرام قرار دیا) البیع پر الف لام جنسی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جنس بیع کو حلال قرار دیا۔ اس میں ہر قسم کی بیع آ گئی تو یہ آیت عام ہوگئی، اس کے بعد جو " وحرم الربوا " فرمایا تو " احل الله البيع " کے عام حکم سے اس بیع کو نکال دیا جس میں ربوا پایا جاتا ہو۔ ربوا زیادتی کو کہا جاتا ہے۔ نفس زیادتی تو ہر بیع میں پائی جاتی ہے، اس لئے کہ بیع تو مال میں زیادتی کے لئے ہی کی جاتی ہے۔ اب معلوم نہیں کہ کون سی زیادتی مراد ہے۔ " حرم الربوا " کی آیت نے بیع کے مجہول افراد کو نکالا تو " احل الله البيع " کی آیت ظنی ہوگئی، اب اس ظنی آیت کی تخصیص ظنی خبر واحد سے جائز ہوگی۔ ہمیں احادیث مین سے ایک حدیث مل گئی جس سے معلوم ہو گیا کہ " حرم الربوا " نے بیع کے کن افراد کو نکالا ہے وہ حدیث یہ ہے " الحنطةَ بالحنطةِ والشعيرَ بالشعيرِ والتمرَ بالتمرِ والملحَ بالملحِ والذهبَ بالذهبِ والفضةَ بالفضةِ مثلاً بمثلٍ يداً بيدٍ والفضل ربوا " ایک اور روایت میں الفضة بالفضة کے بعد " فمن زاد او استزاد فهو اربىٰ " کے الفاظ ہیں، گندم کو گندم کے بدلے میں اور کھجور کو کھجور کے بدلے میں اور نمک کو نمک کے بدلے میں اور سونے کو سونے کے بدلے میں اور چاندی کو چاندی کے بدلے میں برابر برابر ہاتھوں ہاتھ بیچو اور زیادتی کے ساتھ بیچنا سود ہوگا۔ ایک روایت میں ہے جس نے زیادہ دیا یا زیادہ لیا اس نے سودی معاملہ کیا۔

اس خبر واحد سے یہ بات معلوم ہوئی کہ "حرّم الربوا" نے "احل الله البيع" سے ان افراد کو نکالا جس میں قدر مع الجنس کی زیادتی پائی جائے۔قدر سے مراد مکیلی یا موزونی ہونا ہے اور جنس سے مراد نفس وہ چیز ہے جیسے گندم، جَو وغیرہ۔ جب قدر بھی ایک ہو اور جنس بھی ایک ہو تو زیادتی کے ساتھ بیچنا حرام ہوگا۔ایک من گندم کو ڈیڑھ من گندم کے بدلے بیچنا حرام ہوگا، اور ایک رتی سونے کو ڈیڑھ رتی سونے کے بدلے میں بیچنا حرام ہوگا۔گندم مکیلی ہے اور سونا موزونی ہے۔قدر ایک ہو جنس مختلف ہو تو پھر زیادتی حرام نہیں ہوگی۔ایک من گندم کو ڈیڑھ من جَو کے بدلے میں ہاتھوں ہاتھ یعنی نقد بیچنا حرام نہیں ہوگا کیوں کہ ایک طرف جنس گندم ہے تو دوسری طرف جَو ہے۔لیکن ایک من گندم کو ڈیڑھ من جَو کے بدلے میں اُدھار بیچنا حرام ہوگا، کیوں کہ اُدھار میں معنیً زیادتی پائی جاتی ہے۔

دوسری صورت کی مثال:-قرآن کریم میں اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا۔ "**فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وخذوهم واحصروهم واقعدوا لهم كل مرصد**" (کہ تم مشرکین کو جہاں پاؤ قتل کرو اور ان کو پکڑو اور ان کا گھیراؤ کرو اور ہر گھات کی جگہ میں ان کے لئے بیٹھو) یہ آیت عام ہے اس آیت کے بعد ارشاد فرمایا "**وان احد من المشركين استجارك فأجره**" (کہ مشرکین میں سے کوئی آپ سے پناہ مانگے تو اس کو پناہ دے دو) یہ آیت کریمہ پہلی آیت کے لئے مخصص ہوگئی اس نے پہلی آیت سے مشرکین کے ان افراد کو قتل کے حکم سے نکال لیا جو مسلمانوں سے پناہ طلب کریں تو "**فاقتلوا المشركين**" کی آیت ظنی ہوگئی اب ہم نے دلیل مخصص کے افراد میں علت تلاش کی تو وہ مسلمانوں کے ساتھ لڑنے کی طاقت نہ رکھنا ملی۔ یہ علت مشرکین کے جن افراد میں بھی پائی جائے گی ان افراد کو خبر واحد یا قیاس کے ذریعے سے، "**فاقتلوا**" کے حکم سے نکال لیں گے کیوں کہ "**فاقتلوا**" کی آیت ظنی ہوگئی اور ظنی کی تخصیص ظنی دلیل سے جائز ہوتی ہے، چنانچہ خبر واحد میں آتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مشرکین کے بوڑھوں، عورتوں اور بچوں کے قتل سے منع فرمایا ہے۔اس خبر واحد کے ذریعے سے مشرکین کے بوڑھوں، بچوں اور عورتوں کو **فاقتلوا** کے حکم سے نکال لیا جائے گا۔لیکن جو بوڑھے لڑائی میں شریک ہوں یا لڑائی کی مختلف تدبیریں بنا سکتے ہوں انہیں قتل کیا جائے گا کیوں کہ ان میں لڑائی کی طاقت نہ رکھنے والی علت نہیں پائی جاتی۔

فصل فی المطلق والمقید **ذهب اصحابنا على انّ المطلق من كتاب الله تعالىٰ اذا امكن العمل باطلاقه فالزيادة عليه بخبر الواحد والقياس لايجوز مثاله**

فی قوله تعالیٰ فَاغْسِلُوْا وُجُوْهَكُمْ فالمامور به الغسلُ علی الاطلاق فلایزاد علیه شرط النية والترتيب والموالاة والتسمية بالخبر ولكن يعمل بالخبر علی وجهٍ لايتغيّر به حكم الكتاب فيقال الغسل المطلق فرض بحكم الكتاب والنية سنة بحكم الخبر.

ترجمہ:...... یہ فصل مطلق اور مقید کے بیان میں ہے۔ ہمارے علمائے حنفیہ اس اصل کی طرف گئے ہیں کہ کتاب اللہ کا جو مطلق ہے جب اس کے اطلاق پر عمل کرنا ممکن ہو تو اس مطلق پر زیادتی کرنا خبر واحد یا قیاس کے ساتھ جائز نہیں ہوگا۔ اس کی مثال باری تعالیٰ کے فرمان " فاغسلوا وجوهكم " میں ہے پس جس چیز کا حکم دیا گیا ہے وہ دھونا ہے مطلق طور پر۔ پس اس دھونے پر زیادہ نہیں کیا جائے گا نیت، ترتیب، موالات اور تسمیہ کی شرط کو خبر واحد کی وجہ سے۔ لیکن خبر واحد پر اس طریقے سے عمل کیا جائے گا کہ اس طریقے سے کتاب اللہ کا حکم تبدیل نہ ہوتا ہو۔ پس کہا جائے گا کہ مطلق دھونا فرض ہے کتاب اللہ کے حکم کی وجہ سے اور نیت شرط ہے خبر واحد کے حکم کی وجہ سے۔

تشریح:۔ اس فصل میں مصنف رحمہ اللہ نے مطلق اور مقید کو بیان کیا ہے۔ مطلق اور مقید بھی خاص ہی کی قسمیں ہیں، لیکن چونکہ ان کے احکام کثیر تھے اور ابحاث مستقل تھیں اس لئے مصنف رحمہ اللہ نے انہیں الگ فصل میں ذکر کیا ہے۔

جب یہ دونوں خاص کی قسمیں ہیں تو احناف کے ہاں جس طرح خاص پر عمل کرنا قطعی اور یقینی طور پر واجب ہے، اسی طرح کتاب اللہ کے مطلق اور مقید کے احکام پر عمل کرنا قطعی اور یقینی طور پر واجب ہوگا، مطلق اور مقید کے احکام جاننے سے پہلے ان کی تعریف کا جاننا ضروری ہے۔ تو سنئے

مطلق کی تعریف:۔ "ما يدلّ علی نفس الذات دون صفاتها" مطلق اس لفظ کو کہتے ہیں جو صرف ذات پر دلالت کرے بغیر صفات کے۔ جیسے قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ نے قسم کے کفارہ کا ذکر کرتے ہوئے فرمایا ہے " او تحرير رقبة " رقبۃ بمعنی مملوک، غلام یا باندی یہ مطلق ہے۔ جو صرف ذات پر دلالت کرتا ہے اور اس میں مؤمنہ یا کافرہ کا کوئی لحاظ نہیں۔

مقید کی تعریف:- "ما یدلّ علی الذات مع بعض صفاتها" مقید وہ لفظ ہے جو ذات پر دلالت کرے اس کی بعض صفات کے ساتھ۔ جیسے کفارہ قتل میں اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا "فتحریر رقبة مؤمنة" رقبہ مؤمنہ مقید ہے جو اس مملوک پر دلالت کرتا ہے جس میں ایمان کی صفت پائی جائے۔

احناف کے ہاں مطلق کا اُصول:- مصنف رحمہ اللہ نے ذهب اصحابنا سے کتاب اللہ کے مطلق کا اُصول بیان کیا ہے کہ "المطلق من کتاب الله تعالیٰ اذا امکن العمل باطلاقه فالزیادة علیه بخبر الواحد والقیاس لایجوز" ہمارے مشائخ حنفیہ نے یہ قاعدہ بیان کیا ہے کہ کتاب اللہ کا جو مطلق ہے، جب اس کے اطلاق پر عمل کرنا ممکن ہو تو وہ مطلق اپنے اطلاق پر رہے گا خبر واحد اور قیاس کے ساتھ اس پر زیادتی کر کے اس کو مقید بنانا جائز نہیں ہوگا اور اس کی وجہ یہ ہے کہ کتاب اللہ کا مطلق قطعی ہے اور خبر واحد و قیاس ظنی ہیں اور ظنی دلیل کے ساتھ قطعی کو مقید کرنا جائز نہیں ہوتا۔ کیوں کہ قید لگانے والی دلیل کے لئے ضروری ہے کہ وہ مقیَّد کے برابر ہو یا اس سے قوی ہو، اور خبر واحد اور قیاس کا درجہ کتاب اللہ سے کم ہے۔ اس لئے کتاب اللہ کے مطلق کو خبر واحد اور قیاس کے ساتھ مقیَّد کرنا جائز نہیں ہوگا۔

امام شافعی رحمہ اللہ کے ہاں کتاب اللہ کے مطلق پر خبر واحد اور قیاس کے ساتھ زیادتی کرنا جائز ہے اس طرح کہ خبر واحد اور قیاس کتاب اللہ کے مطلق کا بیان بن کر واقع ہوں گے۔ لیکن ہم احناف کہتے ہیں کہ بیان کی ضرورت تو مجمل کو ہوتی ہے مطلق کو نہیں ہوتی مجمل پر بغیر بیان کے عمل نہیں ہو سکتا اور مطلق پر بغیر بیان کے عمل کرنا ممکن ہے اس لئے خبر واحد اور قیاس اس کا بیان بھی نہیں بن سکتے۔

مصنف رحمہ اللہ نے "مثاله فی قوله تعالیٰ فاغسلوا وجوهکم الخ" سے مطلق کی پہلی مثال بیان کی ہے مثال سے پہلے مسئلہ سمجھیں۔

مسئلہ:- امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے ہاں وضو میں چار فرض ہیں (۱)...... چہرے کا دھونا۔ (۲)...... ہاتھوں کو کہنیوں سمیت دھونا۔ (۳)...... چوتھائی سر کا مسح کرنا۔ (۴)...... پاؤں کو ٹخنوں سمیت دھونا۔

امام شافعی رحمہ اللہ کے ہاں ان کے علاوہ نیت کرنا بھی فرض ہے۔ اور ترتیب بھی فرض ہے۔ ترتیب سے مراد یہ ہے کہ جس ترتیب سے اللہ تعالیٰ نے اعضاء وضو کا ذکر فرمایا ہے اسی ترتیب سے وضو کرنا فرض ہے۔ پہلے چہرہ

پھر ہاتھ، پھر مسح رأس اور پھر آخر میں پاؤں کو دھونا ضروری ہے۔

داؤد ظاہری کے ہاں وضو سے پہلے بسم اللہ پڑھنا بھی فرض ہے۔

امام مالک رحمہ اللہ کے ہاں موالاۃ بھی فرض ہے۔ موالاۃ سے مراد یہ ہے کہ اعضاء کو پے در پے اس طرح دھونا کہ ایک عضو کے خشک ہونے سے پہلے دوسرا عضو دھوئے۔

نیت کے فرض ہونے میں امام شافعیؒ کی دلیل: - رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا " **انما الاعمال بالنیات** " کہ اعمال نیتوں کے ساتھ صحیح ہوتے ہیں۔ اور اعمال میں سے وضو بھی ایک عمل ہے لہٰذا وضو بھی نیت سے صحیح ہوگا۔ اور ترتیب کے فرض ہونے کی دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مرتبہ وضو فرمایا اور اس کے بعد ارشاد فرمایا " **ھذا وضوءٌ لا یقبل اللہ تعالیٰ الصلوٰۃ الا بہ** " کہ اللہ تعالیٰ اس وضو کے بغیر نماز قبول ہی نہیں کرتے۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا وضو ترتیب سے کیا ہوا تھا۔ معلوم ہوا کہ بغیر ترتیب کے وضو معتبر ہی نہیں۔

امام مالک رحمہ اللہ کی دلیل: - امام مالک رحمہ اللہ کی دلیل موالاۃ کے فرض ہونے میں وہ حدیث ہے جس میں آتا ہے کہ ایک صحابی نے نماز پڑھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے دیکھا کہ ان کے پاؤں میں تھوڑی سے جگہ خشک رہ گئی تھی، تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو نماز اور وضو دونوں کے لوٹانے کا حکم فرمایا۔ امام مالک رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ پورے وضو کے اعادے کا حکم اس لئے فرمایا کہ باقی اعضاء خشک ہو چکے تھے ورنہ تو صرف پاؤں کو دھونا کافی تھا۔

داؤد ظاہری جو اصحاب ظواہر کے امام ہیں کہتے ہیں کہ وضو میں بسم اللہ پڑھنا بھی فرض ہے، ان کی دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا " **لا وضوء لمن لم یسمّ** " جس نے بسم اللہ نہ پڑھا اس کا وضو نہیں ہوتا۔

اب مشائخ حنفیہ کے اُصول کی مثال سمجھیں۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ کتاب اللہ میں اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا " **فاغسلوا وجوھکم وایدیکم الی المرافق وامسحوا برؤسکم وارجلکم الی الکعبین** " اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے مطلق طور پر تین اعضاء کے دھونے اور ایک عضو کے مسح کا حکم فرمایا اور اس میں نیت، ترتیب، موالاۃ اور تسمیہ کی کوئی قید ذکر نہیں فرمائی اگر ان کو بھی ہم تین اعضاء کے دھونے اور ایک عضو کے مسح کی طرح فرض قرار دے دیں جس طرح باقی ائمہ کرام نے کیا ہے تو کتاب اللہ کے مطلق کو خبر واحد کے ساتھ مقید کرنا

لازم آئے گا، اور کتاب اللہ کے مطلق کو خبر واحد کے ساتھ مقید کرنا جائز نہیں، کیوں کہ کتاب اللہ قطعی ہے اور خبر واحد ظنی ہے اور قطعی کو خبر واحد کے ساتھ مقید کرنا جائز نہیں ہوتا۔

ہاں جس حدیث میں نیت، ترتیب، موالاۃ اور تسمیہ کا ذکر آتا ہے اس پر اس طرح عمل کیا جائے گا کہ کتاب اللہ کا حکم تبدیل نہ ہوتا ہو۔ چنانچہ اس طرح کہا جائے گا کہ مطلق طور پر ایک مرتبہ تین اعضاء کو دھونا اور سر کا مسح کرنا فرض ہے کتاب اللہ کے حکم کی وجہ سے اور نیت کرنا، ترتیب سے وضو کرنا، موالاۃ کو اختیار کرنا اور وضو سے پہلے بسم اللہ پڑھنا سنت ہے خبر واحد اور حدیث کے حکم کی وجہ سے۔

وكذلك قلنا في قوله تعالىٰ اَلزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فاجْلِدُوْا كُلَّ وَاحِدٍمِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ انّ الكتاب جعل جلد المائة حدّاً للزنا فلايزاد عليه التغريب حدّاً لقوله عليه السلام البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عامٍ بل يعمل بالخبر على وجه لايتغير به حكم الكتاب فيكون الجلد حدّاً شرعيّاً بحكم الكتاب والتغريب مشروعاً سياسة بحكم الخبر.

ترجمہ:......اور اسی طرح ہم احناف نے کہا باری تعالیٰ کے فرمان اَلزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فاجْلِدُوْا كُلَّ وَاحِدٍمِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ (کہ زنا کرنے والی عورت اور زنا کرنے والے مرد کو سودرّے مارو) میں کہ بے شک کتاب اللہ نے سودرّوں کو زنا کی حد قرار دیا ہے تو اس پر شہر بدری کو بطور حد کے نہیں بڑھایا جائے گا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان کی وجہ سے کہ کنوارے مرد کا کنواری عورت کے ساتھ زنا کرنے کی سزا سودرّے اور ایک سال کی شہر بدری ہے۔ بلکہ عمل کیا جائے گا اس خبر واحد پر ایسے طریقے سے کہ اس طریقے سے کتاب اللہ کا حکم تبدیل نہ ہوتا ہو، پس سودرّے مارنا شرعی حد ہوگا کتاب اللہ کے حکم کی وجہ سے اور شہر سے نکالنا مشروع ہوگا حکومت کی انتظامی مصلحت کے طور پر خبر واحد کے حکم کی وجہ سے۔

تشریح:۔ مصنف رحمہ اللہ نے کتاب اللہ کے مطلق کی دوسری مثال ذکر فرمائی ہے، اس میں بھی امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے مطلق کو اپنے اطلاق پر رکھ کر عمل کیا اور امام شافعی رحمہ اللہ نے خبر واحد کے ساتھ مقید کر کے عمل کیا۔

مثال سے پہلے مسئلہ سمجھیں۔ مسئلہ یہ ہے کہ شادی شدہ مرد شادی شدہ عورت کے ساتھ زنا کرے تو ان کی

سزا بالاتفاق رجم یعنی پتھر مار کرانہیں ہلاک کرنا ہے،اس کی دلیل " **الشیخ والشیخة اذا زنیا فارجموهما نکالا من الله** " ہے (شادی شدہ مرد اور شادی شدہ عورت جب زنا کریں تو انہیں پتھر مارو اللہ کی طرف سے عبرت دلانے کے لئے)

بعض کے نزدیک یہ قرآن کی آیت تھی جس کی تلاوت تو منسوخ ہوگئی لیکن حکم اب بھی باقی ہے۔غیر شادی شدہ مرد اور عورت زنا کریں تو ان کے حکم میں اختلاف ہے۔امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے ہاں ان کی سزا صرف سو درّے ہیں اور امام شافعی رحمہ اللہ کے ہاں ان کی سزا سو درّے اور ایک سال کے لئے انہیں اپنے شہر سے نکالنا ہے۔

امام شافعی رحمہ اللہ کی دلیل یہی حدیث ہے " **البکر بالبکر جلد مائة وتغریب عام** "

اب مثال سمجھیں۔امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ کتاب اللہ میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے" **فاجلدوا کل واحد منهما مائة جلدة** " مطلق سو درّوں کو اللہ تعالیٰ نے زنا کی حد قرار دیا ہے۔تغریب عام کی کوئی قید کتاب اللہ میں مذکور نہیں اگر خبر واحد کی وجہ سے تغریب عام کو بھی حد میں شامل کریں تو کتاب اللہ کی قطعی آیت کو خبر واحد کے ساتھ مقید کرنا لازم آئے گا جو کہ جائز نہیں۔البتہ خبر واحد پر اس طرح عمل کیا جائے گا کہ کتاب اللہ کا مطلق حکم تبدیل نہ ہوتا ہو چنانچہ مطلق سو درّے زنا کی شرعی حد ہوگی کتاب اللہ کے حکم کی وجہ سے اس میں تبدیلی کا اختیار کسی حاکم یا قاضی کو نہیں ہوگا اور ایک سال کی شہر بدری کرنا قاضی اور حاکم کے لئے مشروع ہوگا' حکومت کی انتظامی مصلحت کے طور پر خبر واحد کے حکم کیوجہ سے۔اگر حاکم مناسب سمجھے تو انہیں شہر سے نکال سکتا ہے لیکن یہ شرعی حد کا حصہ نہیں،اس لئے اس پر عمل کرنا کوئی ضروری بھی نہیں۔

امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے اس حدیث پر عمل کیا اور تغریب عام کو سیاسۃً جائز قرار دیا،اس کی تائید اس واقعے سے ہوتی ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ایک مرتبہ ایک زانی کو حد لگوا کر جلاوطن کیا اور وہ روم میں جا کر عیسائی ہوگیا،حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو معلوم ہوا تو انہوں نے قسم کھائی کہ آئندہ کے لئے میں کسی کو جلاوطن نہیں کروں گا۔اگر شہر سے نکال کر جلاوطن کرنا زنا کی حد میں شامل ہوتا تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ اس طرح کبھی نہ فرماتے کیوں کہ شرعی حد میں کسی کو تبدیلی کا اختیار نہیں ہوتا۔

وکذلک قوله تعالیٰ وَلْيَطَّوَّفُوْا بِالْبَيْتِ الْعَتِيْقِ مطلق فی مسمی الطواف بالبیت فلا یزاد علیه شرط الوضوء بالخبر بل یُعمل به علی وجه لایتغیر به حکم الکتاب

بان یکون مطلق الطواف فرضاً بحکم الکتاب والوضوء واجباً بحکم الخبر فیجبر النقصانُ اللازم بترک الوضوء الواجب بالدّم.

ترجمہ:......اوراسی طرح ہے باری تعالیٰ کا فرمان ''وَلْیَطَّوَّفُوْا بِالْبَیْتِ الْعَتِیْقِ '' (چاہئے کہ وہ طواف کریں پرانے گھر کا یا مامون گھر کا) یہ فرمان مطلق ہے بیت اللہ کے طواف کے معنی میں، تو اس مطلق فرمان پر وضو کی شرط کو بڑھایا نہیں جائے گا خبر واحد کیوجہ سے، بلکہ خبر واحد پر اس طریقے سے عمل کیا جائے گا کہ اس طریقے سے کتاب اللہ کا حکم تبدیل نہ ہوتا ہو اس طرح کہ مطلق طواف فرض ہوگا کتاب اللہ کے حکم کی وجہ سے اور وضو واجب ہوگا خبر واحد کے حکم کی وجہ سے۔پس واجب وضو کے چھوڑنے سے لازم آنے والے نقصان کو پورا کیا جائے گا قربانی کے ساتھ۔

تشریح:- یہ کتاب اللہ کے مطلق کی تیسری مثال مصنف رحمہ اللہ نے ذکر کی فرمائی ہے سابقہ مثالوں کی طرح اس میں بھی امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے کتاب اللہ کے مطلق پر عمل کیا ہے اور امام شافعی رحمہ اللہ نے مطلق کو خبر واحد کے ساتھ مقید کر کے عمل کیا ہے۔مثال سے پہلے مسئلہ سمجھیں۔

مسئلہ:- امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے ہاں حج میں طواف زیارت فرض ہے اور اس طواف کو وضو کے ساتھ کرنا واجب ہے۔طواف زیارت وہ طواف ہے جو دسویں ذوالحجہ کو جمرہ عقبہ کی رمی،قربانی اور حلق سے فارغ ہونے کے بعد کیا جاتا ہے۔

امام شافعی رحمہ اللہ کے ہاں طواف زیارت بھی فرض ہے اور اس کو وضو کے ساتھ کرنا بھی فرض ہے۔یعنی اس طواف کے لئے وضو شرط ہے جس طرح نماز کے لئے وضو شرط ہے۔اور شرط بھی فرض ہوتی ہے۔جو فرض کسی عبادت کے اندر ہو وہ رُکن کہلاتا ہے۔امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ اور امام شافعی رحمہ اللہ دونوں کا اس بات پر اتفاق ہے کہ آیت کریمہ ''وَلْیَطَّوَّفُوْا بِالْبَیْتِ الْعَتِیْقِ'' میں طواف سے طواف زیارت مراد ہے۔امام شافعی رحمہ اللہ طواف زیارت میں وضو کے فرض ہونے میں اس حدیث سے استدلال کرتے ہیں جس میں آتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ''**الطواف بالبیت کالصلوٰۃ الا ان اللہ تعالیٰ قد احلّ فیہ النطق فمن نطق فیہ لاینطق الا بخیر**'' کہ بیت اللہ کا طواف نماز کی طرح ہے جس طرح نماز میں وضو فرض ہے اسی طرح طواف میں بھی وضو فرض ہوگا،لیکن ان میں فرق یہ ہے کہ طواف میں اللہ تعالیٰ نے بات کرنے کو حلال قرار دیا ہے پس جو طواف

کرنے والا اس میں بات کرے تو وہ اچھی بات ہی کرے۔

اب مثال سمجھیں۔امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ باری تعالیٰ کا فرمان ''وَلْيَطَّوَّفُوْا بِالْبَيْتِ الْعَتِيْقِ ''طواف کے معنی میں مطلق ہے اس میں وضو کی کوئی قید مذکور نہیں اس لئے وضو کی شرط کو اس پر خبر واحد کی وجہ سے زیادہ نہیں کیا جائے گا، کیوں کہ خبر واحد کے ساتھ کتاب اللہ کی قطعی آیت کو مقید کرنا جائز نہیں ہوتا بلکہ خبر واحد پر اس طرح عمل کیا جائے گا کہ کتاب اللہ کا مطلق حکم تبدیل نہ ہوتا ہو،اس طرح کہ مطلق طوافِ زیارت تو فرض ہوگا کتاب اللہ کے حکم کی وجہ سے اور اس طواف کو وضو کے ساتھ کرنا واجب ہوگا خبر واحد کے حکم کی وجہ سے۔

جب امام بوحنیفہ رحمہ اللہ کے ہاں طواف کو وضو کے ساتھ کرنا واجب ہے تو اگر کسی سے حج کا واجب رہ جائے تو اس کی تلافی ایک قربانی سے ہو جاتی ہے جس طرح نماز کا واجب رہ جانے کی تلافی سجدۂ سہو سے ہو جاتی ہے۔ چنانچہ جس حاجی نے طواف زیارت میں وضو چھوڑ دیا تو اس واجب وضو کو چھوڑنے کے نقصان کو ایک قربانی سے پورا کیا جائے گا۔امام شافعی رحمہ اللہ کے ہاں جب وضو فرض ہے تو اس کی تلافی قربانی سے نہیں ہو سکے گی۔

وكذلك قوله تعالىٰ وَارْكَعُوْا مَعَ الرَّاكِعِيْنَ مطلق في مسمى الركوع فلا يزاد عليه شرط التعديل بحكم الخبر ولكن يعمل بالخبر على وجه لايتغيّر به حكم الكتاب فيكون مطلق الركوع فرضاً بحكم الكتاب والتعديل واجباً بحكم الخبر.

ترجمہ:......اور سابقہ مثالوں کی طرح ہے باری تعالیٰ کا فرمان وارکعوا مع الراکعین (ترجمہ رکوع کرو رکوع کرنے والوں کے ساتھ) یہ فرمان مطلق ہے رکوع کے معنی میں تو اس پر تعدیل ارکان کی شرط کو بڑھایا نہیں جائے گا خبر واحد کے حکم کی وجہ سے، لیکن خبر واحد پر اس طریقے سے عمل کیا جائے گا کہ اس سے کتاب اللہ کا حکم تبدیل نہ ہوتا ہو، پس مطلق رکوع فرض ہوگا کتاب اللہ کے حکم کی وجہ سے اور تعدیل ارکان واجب ہوگا خبر واحد کے حکم کی وجہ سے۔

تشریح:-کتاب اللہ کے مطلق کی یہ چوتھی مثال ہے جو اس بات کو واضح کر رہی ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے کتاب اللہ کے مطلق پر عمل کیا۔مثال سے پہلے مسئلہ سمجھیں۔

مسئلہ :- نماز میں رکوع اور سجدہ تو بالاتفاق فرض ہے لیکن تعدیل ارکان میں اختلاف ہے۔تعدیل ارکان کا مطلب یہ ہے کہ رکوع ،قومہ،سجدہ اور جلسہ کو ایسے اطمینان کے ساتھ ادا کرنا کہ اعضاء کی حرکت ختم ہو جائے اور ان میں سکون پیدا ہو جائے۔

امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے ہاں تعدیل ارکان واجب ہے اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ اور امام شافعیؒ کے ہاں تعدیل ارکان بھی رکوع اور سجدہ کی طرح فرض ہے۔

امام ابو یوسف رحمہ اللہ اور امام شافعی رحمہ اللہ کی دلیل :-امام ابو یوسف رحمہ اللہ اور امام شافعی رحمہ اللہ تعدیل ارکان کی فرضیت اُس حدیث سے ثابت کرتے ہیں جس میں آتا ہے کہ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام مسجد میں تشریف فرما تھے ایک اعرابی جس کا نام خلاد بن رافع رضی اللہ عنہ تھا مسجد میں آئے اور جلدی جلدی نماز پڑھی جس میں اچھی طرح رکوع اور سجدہ ادا نہیں کیا۔ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام نے اسے بلایا اور ارشاد فرمایا" **قم فصلّ فانک لم تصلّ** " جاؤ دوبارہ نماز پڑھو تمہاری نماز نہیں ہوئی وہ اعرابی گیا اور اسی طرح جلدی جلدی نماز پڑھی جس میں رکوع اور سجدہ مکمل ادا نہیں کیا۔ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام نے دوبارہ بلا کر ارشاد فرمایا " **قم فصلّ فانک لم تصلّ** " وہ اعرابی گیا تو اسی طرح جلدی جلدی نماز پڑھ کر آیا تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے سہ بارہ وہی بات فرمائی " **قم فصلّ فانک لم تصلّ** " ۔تو اس اعرابی نے کہا یا رسول اللہ آپ مجھے نماز کا طریقہ تلقین فرمائیں تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے تفصیل سے طریقہ نماز بتایا اور ارشاد فرمایا کہ تم اچھی طرح وضو کرو اور نماز کے لئے کھڑے ہو تو قرأت کرو پھر رکوع کرو " **حتی تطمئن راکعاً** " کہ اطمینان سے رکوع کرو، پھر رکوع سے سر اٹھاؤ" **حتی تطمئن قائماً** " کہ اطمینان سے قومہ کرو، پھر سجدہ کرو " **حتی تطمئن ساجداً** " پھر سجدے سے سر اٹھاؤ " **حتی تطمئن جالساً** "

امام ابو یوسف رحمہ اللہ اور امام شافعی رحمہ اللہ اسی حدیث سے استدلال کرتے ہوئے فرماتے ہیں اس دیہاتی صحابی سے تعدیل ارکان فوت ہوئے تھے اس لئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز کی ہی نفی فرمادی تھی، معلوم ہوا کہ تعدیل ارکان کے بغیر نماز ہوتی ہی نہیں ،اس لئے تعدیل ارکان فرض ہوگا۔

اب مثال سمجھیں۔امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ باری تعالیٰ کا فرمان " **وارکعوا مع الراکعین** " رکوع کے معنی میں مطلق ہے اور رکوع کا معنی ہوتا ہے " **الانحناء** " جھکنا جس طرح کہا جاتا ہے "**رکعت**

النخلة" کھجور کا درخت گچھوں کے بوجھ کی وجہ سے جھک گیا۔ اور علی ہذا القیاس سجدہ کا معنی " وضع الجبهة على الارض " زمین پر پیشانی رکھنا ہے۔ لہٰذا نماز میں رکوع کے اندر صرف جھکنا اور سجدہ میں صرف زمین پر پیشانی رکھنا فرض ہوگا۔ اور اس پر تعدیل ارکان کی شرط کو بڑھایا نہیں جائے گا اس خبر واحد کی وجہ سے جو اوپر گزری۔ کیوں کہ کتاب اللہ قطعی ہے اور خبر واحد ظنی ہے اور ظنی سے قطعی کو مقید کرنا جائز نہیں، ہاں البتہ اس خبر واحد پر اس طرح عمل کیا جائے گا کہ کتاب اللہ کی مطلق آیت کا حکم تبدیل نہ ہوتا ہو اس لئے ہم یوں کہیں گے کہ کتاب اللہ کی مطلق آیت کی وجہ سے نفسِ رکوع، سجود تو فرض ہیں، ان کو اطمینان کے ساتھ ادا کرنا واجب ہے خبر واحد کے حکم کی وجہ سے۔ اس طریقے سے کتاب اللہ کی مطلق آیت پر بھی عمل ہو گیا اور خبر واحد پر بھی عمل ہو گیا۔

وعلى هذا قلنا يجوز التوضى بماء الزعفران وبكل ماء خالطه شئٌ طاهرٌ فغير احد اوصافه لان شرط المصير الى التيمّم عدم مطلق الماء وهذا قد بقى ماءً مطلقاً فان قيد الاضافة ما ازال عنه اسم الماء بل قرّره فيدخل تحت حكم مطلق الماء وكان شرط بقائه على صفة المنزل من السماء قيداً لهذا المطلق وبه يخرج حكم ماء الزعفران والصابون والاشنان وامثاله .

ترجمہ: ...... اور مطلق کے اسی اُصول کی بنا پر ہم احناف نے کہا کہ جائز ہے وضو کرنا زعفران کے پانی کے ساتھ اور ہر اس پانی کے ساتھ جس کے ساتھ پاک چیز ملی ہو اور پانی کے کسی ایک وصف کو تبدیل کر دیا ہو، اس لئے کہ تیمم کی طرف رجوع کرنے کی شرط مطلق پانی کا نہ ہونا ہے اور زعفران وغیرہ کا یہ پانی مطلق پانی ہو کر باقی رہ گیا ہے اس لئے کہ اضافت کی قید نے اس پانی سے پانی کا نام دور نہیں کیا بلکہ پانی کے نام کو پکا کر دیا ہے، پس زعفران وغیرہ کا یہ پانی داخل ہوگا مطلق پانی کے حکم کے نیچے اور پانی کے مُنَزَّلُ مِنَ السَّمَآءِ کی صفت پر باقی رہنے کی شرط لگانا اس مطلق پانی کو مقید کرنا ہے۔ اور اس اُصول کے ساتھ زعفران، صابون، اشنان اور اس جیسے پانی کا حکم نکالا جائے گا۔

تشریح: — مصنف رحمہ اللہ نے مطلق کے اُصول کو واضح کرنے کے لئے پہلے چار مثالیں ذکر کیں اور اس عبارت میں مطلق کے اسی اُصول " **المطلق يجرى على اطلاقه اذا امكن العمل باطلاقه فالزيادة عليه بخبر الواحد والقياس لايجوز** " پر ایک مسئلہ متفرع کرتے ہیں۔ مسئلہ کی تفریع سے پہلے ائمہ مجتہدین کے اختلافی

مسئلہ کو سمجھنا ضروری ہے۔

مسئلہ :--اس بات پر تو تمام ائمہ کرام متفق ہیں کہ ماء العین ، ماء البئر ، ماء السماء اور ماء البحر کے ساتھ وضو کرنا جائز ہے۔ ماء الزعفران وغیرہ کے ساتھ وضو کرنا جائز ہے یا نہیں اس میں اختلاف ہے، امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے ہاں جائز ہے، اسی طرح ہر وہ پانی جس کے ساتھ پاک چیز ملی ہو اور اس کے کسی ایک وصف مثلاً رنگ یا مزہ یا بُو کو متغیر کر دیا ہو تو اس سے بھی وضو کرنا امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے ہاں جائز ہے، مثلاً صابن، اشنان کا گھاس، مٹی، ریت وغیرہ پانی کے ساتھ مل جائیں اور اس کے ایک کسی وصف کو تبدیل کر دیں تو امام صاحب کے ہاں اس پانی سے وضو کرنا جائز ہے۔

لیکن امام شافعی رحمہ اللہ کے ہاں زعفران، مٹی، ریت، اشنان وغیرہ کسی پانی کے ساتھ مل جائیں اور اس کے کسی ایک وصف کو متغیر کر دیں تو اس پانی سے وضو کرنا جائز نہیں ہے۔

امام شافعی رحمہ اللہ کی دلیل :-مصنف رحمہ اللہ نے امام شافعی رحمہ اللہ کی اس دلیل کی طرف " وکان شرطہ بقائہ علی صفة المنزل من السماء " سے اشارہ فرمایا ہے۔ اس دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید میں ارشاد فرمایا "فان لم تجدوا ماء فتیمموا الخ " اس آیت میں " فان لم تجدوا ماءً " سے مراد " ماء باقیا علی صفة المنزل من السماء " ہے یعنی تم وہ پانی نہ پاؤ جو منزل من السماء کی صفت پر باقی ہو تو تم تیمم کرو۔ اور "منزل من السماء " کی صفت یہ ہے کہ جس وقت وہ پانی آسمان سے بارش کی صورت میں اترا تھا اس کے ساتھ کوئی چیز ملی ہوئی نہیں تھی اسی طرح اب بھی اس پانی کے ساتھ کوئی چیز ملی ہوئی نہ ہو۔ زعفران، اشنان، صابون ،مٹی اور ریت وغیر کا پانی منزل من السماء کی صفت پر باقی نہیں اس لئے اس پانی کے ہوتے ہوئے تیمم کیا جائے گا۔ کیوں کہ "فان لم تجدوا ماءً باقیاً علی صفة المنزل من السماء "کی شرط پوری ہو رہی ہے لہٰذا زعفران وغیرہ کے پانی سے وضو کرنا جائز نہیں ہوگا۔

اب مثال سمجھیں۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید میں ارشاد فرمایا ہے " فان لم تجدوا ماءً ای ماءً مطلقاً فتیمموا صعیداً طیباً " کہ تم جب مطلق پانی نہ پاؤ تو پاک مٹی سے تیمم کرو۔ تو تیمم کی شرط مطلق پانی کا نہ ہونا ہے زعفران، اشنان وغیرہ کا پانی مطلق ہے اس لئے کہ ماء الزعفران وغیرہ کی اضافت نے اس سے مطلق پانی کے نام کو ختم نہیں کیا بلکہ اس کو اور پختہ کر دیا ہے، کیوں کہ یہ اضافت نوع بیان کرنے

کے لئے ہے کہ یہ پانی فلاں چیز کا ہے جس طرح ماء البئر اور ماء البحر میں اضافت نوع بیان کرنے کے لئے ہے۔ جب ماء البحر اور ماء البئر میں پانی اپنے اطلاق پر موجود ہے تو ماء الزعفران وغیرہ میں بھی پانی اپنے اطلاق پر ہوگا۔ لہذا ماء الزعفران وغیرہ کے موجود ہوتے ہوئے تیمم کرنا جائز نہیں ہوگا۔

مصنفؒ نے امام شافعی رحمہ اللہ کی دلیل کے جواب کی طرف اشارہ کیا ہے کہ "فان لم تجدوا ماءً" میں ماءً کو منزل من السماء کی صفت پر باقی رہنے کی شرط لگانا کتاب اللہ کے مطلق کو قیاس کے ساتھ مقید کرنا ہے اور قیاس ظنی اور کتاب اللہ قطعی ہے اور قطعی کو ظنی سے مقید کرنا جائز نہیں۔

وخرج عن هذه القضية الماء النجس بقوله تعالىٰ وَلٰكِنْ يُّرِيْدُ لِيُطَهِّرَكُمْ والنجس لايفيد الطهارة .

ترجمہ:- اور نکل گیا اس حکم سے ناپاک پانی باری تعالیٰ کے فرمان "وَلٰكِنْ يُّرِيْدُ لِيُطَهِّرَكُمْ" (لیکن اللہ تعالیٰ تمہیں پاک کرنا چاہتے ہیں) کی وجہ سے اور ناپاک پانی پاک کرنے کا فائدہ نہیں دیتا۔

تشریح:- مصنف رحمہ اللہ کی یہ عبارت ایک سوال مقدر کا جواب ہے، پہلے سوال مقدر کی تقریر سنیں پھر اس کے بعد مصنف رحمہ اللہ کے جواب کو اس پر منطبق کریں۔

سوال یہ ہے کہ احناف نے کہا کہ "فان لم تجدوا ماء" میں ماءً مطلق ہے تو ماء مطلق میں ماء طاہر اور ماء نجس دونوں داخل ہیں۔ لہذا جس طرح احناف کے ہاں پاک پانی کے ہوتے ہوئے تیمم نہیں ہوتا، اسی طرح ناپاک پانی کے ہوتے ہوئے بھی تیمم نہیں ہونا چاہئے۔ حالانکہ احناف کہتے ہیں کہ ناپاک کے ہوتے ہوئے تیمم کرنا جائز ہے۔

مصنف رحمہ اللہ نے مذکورہ عبارت سے اس سوال کا جواب دیا ہے کہ تیمم کے اس حکم سے ناپاک پانی باری تعالیٰ کے فرمان "ولٰكن يريد ليطهركم" سے نکل جاتا ہے، کیوں کہ اللہ تعالیٰ نے آیت وضو ذکر کرنے کے بعد فرمایا ہے کہ اللہ تعالیٰ تمہیں پاک کرنا چاہتا ہے۔ معلوم ہوا کہ وضو سے مقصود پاکی ہے اور نجس پانی پاک کرنے کا فائدہ نہیں دیتا، اس لئے اگر پاک پانی موجود نہیں صرف ناپاک پانی ہے تو تیمم کیا جائے گا۔ تو آیت کریمہ "فان لم تجدوا ماءً" میں ماءً سے مطلق طاہر ماء مراد ہے۔ نجس ماء اس میں داخل ہی نہیں لہذا ناپاک پانی کے ہوتے

ہوئے تیمم کے جواز میں کوئی شبہ نہ رہا۔

وبھذہ الاشارۃ عُلم ان الحدث شرط لوجوب الوضوء فان تحصیل الطھارۃ بدون وجود الحدث محال.

ترجمہ:- اور آیت کریمہ کے اس اشارے سے معلوم ہوگئی یہ بات کہ بے وضو ہونا شرط ہے وضو کے واجب ہونے کے لئے اس لئے کہ طہارت کا حاصل کرنا بغیر حدث کے پائے جانے کے محال ہے۔

تشریح:- اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ نے آیت کریمہ سے ایک جزئی مسئلہ کا استنباط کیا ہے۔ فرماتے ہیں کہ جب اللہ تعالیٰ نے آیت وضو کے بعد ارشاد فرمایا ہے " ولکن یرید لیطھرکم " اس وضو سے اللہ تعالیٰ تمہیں پاک کرنا چاہتے ہیں تو آیت کریمہ کے اس اشارے سے یہ بات معلوم ہوئی کہ وضو اس وقت واجب ہوگا جب کوئی آدمی بے وضو ہو اور حالت حدث میں ہو، اس لئے کہ بغیر حدث یعنی طہارت کے ہوتے ہوئے طہارت حاصل کرنا تو محال ہے اور محال اس لئے ہے کہ طہارت اسے پہلے سے حاصل ہے تو پھر دوبارہ وضو کرنے سے اس سے طہارت حاصل نہیں ہوگی کیوں کہ تحصیل حاصل محال ہے، ہاں البتہ حصول ثواب کے لئے وضو کرنا مستحب ہوگا بشرطیکہ پہلے وضو سے کوئی ایسی عبادت ادا کر چکا ہو جس کا ادا کرنا بغیر وضو کے صحیح نہ ہوتا ہو جیسے نماز، سجدہ تلاوت، نماز جنازہ وغیرہ۔

قال ابو حنیفۃ رضی اللہ عنہ المظاھر اذا جامع امرأتہ فی خلال الاطعام لایستانف الاطعام لان الکتاب مطلق فی حق الاطعام فلایزاد علیہ شرط عدم المسیس بالقیاس علی الصوم بل المطلق یجری علی اطلاقہ والمقید علی تقییدہ.

ترجمہ:- کہا ابو حنیفہ نے اللہ تعالیٰ ان سے راضی ہو جائے کہ ظہار کرنے والے آدمی نے جب صحبت کی اپنی بیوی سے مسکینوں کو کھانا کھلانے کے درمیان تو وہ دوبارہ اتنے مسکینوں کو کھانا نہیں کھلائے گا، اس لئے کہ کتاب اللہ مطلق ہے مسکینوں کو کھانا کھلانے کے حق میں، تو اس مطلق پر عدم جماع کی شرط کو نہیں بڑھایا جائے گا روزوں پر قیاس کرنے کی وجہ سے، بلکہ مطلق اپنے اطلاق پر

جاری رہے گا اور مقید اپنی قید پر چلتا رہے گا۔

تشریح: — مصنف رحمہ اللہ نے اس عبارت میں مطلق کے اُصول پر دوسرا مسئلہ متفرع کیا ہے، مسئلے کی تفریع سے پہلے ظہار کی تعریف اور پھر ظہار کا مسئلہ سمجھیں۔

ظہار کی تعریف: - اپنی بیوی کو محرمات ابدیہ میں سے کسی کے ساتھ تشبیہ دینا، جیسے کوئی شخص بیوی کو کہے "**انت علیّ کظھر امی**" تو مجھ پر میری ماں کی پیٹھ کی طرح ہے۔

مسئلہ: — اگر کوئی آدمی اپنی بیوی کے ساتھ ظہار کر بیٹھے تو اس بیوی کے ساتھ ازدواجی تعلقات قائم کرنا حرام ہو جاتا ہے، جب تک کفارہ نہ دیدے وہ بیوی اس کے لئے حلال نہیں ہوتی، اور کفارے کا سب سے پہلا درجہ یہ ہے کہ بیوی کے ساتھ جماع سے پہلے غلام آزاد کرے۔ اگر غلام آزاد نہیں کرسکتا خواہ اس وجہ سے کہ غریب مسکین ہے یا اس وجہ سے کہ غلام ہی نہیں پایا جاتا جیسے آج کل، تو کفارے کا دوسرا درجہ یہ ہے کہ جماع سے پہلے دو مہینے کے لگا تار روزے رکھے، اگر کوئی ظہار کرنے والا آدمی روزہ رکھ کر کفارہ ادا کر رہا تھا کہ درمیان میں بیوی سے جماع کرلیا تو جتنے روزے رکھ چکا تھا اتنے ہی روزے دوبارہ رکھے گا۔

اور اگر وہ آدمی روزہ رکھنے کی طاقت نہیں رکھتا تو کفارے کا تیسرا درجہ یہ ہے کہ ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلائے۔ اگر مسکینوں کو کھانا کھلا کر کفارہ ادا کر رہا تھا کچھ مسکینوں کو کھانا کھلا چکا تھا کچھ کو کھانا کھلانا باقی تھا کہ بیوی سے جماع کرلیا، تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ جتنے مسکینوں کو کھانا کھلا چکا تھا ان کو دوبارہ کھلانا لازم نہیں۔ لیکن امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ جتنے مسکینوں کو کھانا کھلا چکا تھا اتنے ہی مسکینوں کو دوبارہ کھانا کھلائے گا۔

امام شافعی رحمہ اللہ نے ساٹھ مسکینوں کے کھانا کھلانے کو قیاس کیا ہے دو مہینوں کے لگا تار روزوں پر۔ دو مہینے کے لگا تار روزے رکھنے میں اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید میں "**من قبل ان یتماسّا**" فرما کر قبل الجماع کی قید ذکر کی ہے تو ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلانے کو روزوں پر قیاس کر کے قبل الجماع کی قید کو بڑھایا جائے گا۔ اور اس قیاس کی علت ان میں سے ہر ایک کا کفارہ ہونا ہے جس طرح روزہ رکھنا کفارہ کی نوع ہے اسی طرح کھانا کھلانا بھی کفارے کی نوع ہے تو قبل الجماع کی قید جو روزے کے کفارے میں ہے وہی قید کھانا کھلانے کے کفارے میں بھی ہوگی۔ مصنف رحمہ اللہ نے امام شافعی رحمہ اللہ کے اسی قیاس کی طرف "**شرط عدم المسیس بالقیاس علی الصوم**" فرما کر

اشارہ فرمایا ہے۔

اب مسئلے کی تفریع سمجھیں۔ جب امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے مطلق کا اُصول ذکر کیا ہے " **المطلق یجری علی اطلاقه** " تو امام صاحب فرماتے ہیں کہ قرآن میں ظہار کا کفارہ ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلانے کے ساتھ ادا کرنا مطلق ہے، قبل المسیس کی قید مذکور نہیں ہے اور دو مہینے کے لگا تار روزے رکھنے کے ساتھ کفارہ ادا ہو تو وہ قبل المسیس کی قید کے ساتھ مقید ہے لہٰذا مطلق اپنے اطلاق پر جاری ہوگا اور مقید اپنی قید پر چلتا رہے گا۔ کھانا کھلانے پر قبل المسیس کی قید نہیں بڑھائی جائے گی روزوں پر قیاس کر کے۔ کیوں کہ قیاس ظنی ہے اور کتاب اللہ قطعی ہے، قطعی کو ظنی کے ساتھ مقید کرنا جائز نہیں ہوتا۔ یہ الگ بات ہے کہ مظاہر کو کھانا کھلانے کے دوران جماع نہیں کرنا چاہئے، لیکن اگر اس نے کر لیا تو وہ گنہگار ہوگا، لیکن جتنے مسکینوں کو کھانا کھلا چکا ہے وہ کالعدم نہیں ہوگا اور اگر روزوں کے دوران جماع کیا تو گنہگار بھی ہوگا، اور جتنے روزے وہ رکھ چکا ہے وہ بھی کالعدم ہو جائیں گے۔

وکذلک قلنا الرقبة فی کفارة الظهار والیمین مطلقة فلایزاد علیه شرط الایمان بالقیاس علی کفارة القتل .

ترجمہ:۔ اور اسی طرح ہم احناف نے کہا کہ رقبہ ظہار اور یمین کے کفارے میں مطلق ہے تو اس پر ایمان کی شرط زیادہ نہیں کی جائے گی قتل کے کفارے پر قیاس کرنے کی وجہ سے۔

تشریح:۔ اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ نے مطلق کے اُصول پر تیسرا مسئلہ متفرع کیا ہے، مسئلہ یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے ہاں قتل خطا کے کفارے میں مؤمن غلام یا باندی کا آزاد کرنا ضروری ہے اور ظہار اور یمین کے کفارے میں مؤمن کے علاوہ کافر غلام یا باندی کو بھی آزاد کرنا جائز ہے۔

لیکن امام شافعی رحمہ اللہ کے ہاں تینوں قسم کے کفاروں میں صرف مؤمن غلام یا باندی کا آزاد کرنا ضروری ہے کافر کا آزاد کرنا جائز نہیں۔ امام شافعی رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ قرآن میں اللہ تعالیٰ نے قتل خطا کے کفارے میں فرمایا ہے " من قتل مؤمناً خطأً فتحریر رقبة مؤمنة " قتل خطا کے کفارے میں مؤمن کی قید ذکر فرمائی ہے، اور ظہار و یمین کے کفارے میں صرف "فتحریر رقبة" فرمایا ہے، تو اس رقبۃ سے مراد بھی رقبۃ مؤمنہ ہوگا۔ مصنف رحمہ اللہ نے " شرط الایمان بالقیاس علی کفارة القتل " سے اسی دلیل کی طرف اشارہ فرمایا ہے۔

اب مثال سمجھیں۔ ہم احناف کہتے ہیں کہ ظہار اور یمین کے کفارے میں "رقبة" مطلق ہے یہ اپنے

اطلاق پر رہے گا قتل خطا کے کفارے پر قیاس کر کے اس پر ایمان کی قید نہیں بڑھائی جائے گی، کیوں کہ " فتحریر رقبة " کتاب اللہ کی مطلق آیت ہے اس کو قیاس سے مقید کرنا جائز نہیں۔

فان قيل ان الكتاب في مسح الرأس يوجب مسح مطلق البعض وقد قيدتموه بمقدار الناصية بالخبر والكتاب مطلق في انتهاء الحرمة الغليظة بالنكاح وقد قيدتموه بالدخول بحديث امرأة رفاعة.

ترجمہ:- اگر کہا جائے کہ بلاشبہ کتاب اللہ مسح رأس کے مسئلے میں ثابت کرتی ہے مطلق بعض سر کے مسح کو، حالانکہ تم نے اس مطلق کو ناصیہ کی مقدار سے مقید کیا ہے خبر واحد کی وجہ سے، اور کتاب اللہ مطلق ہے نکاح کے ساتھ حرمت غلیظہ کو ختم کرنے میں حالانکہ تم نے اس مطلق کو مقید کیا ہے دخول کے ساتھ رفاعہ رضی اللہ عنہ کی بیوی کی حدیث کی وجہ سے۔

تشریح:- مصنف رحمہ اللہ نے اس عبارت میں مطلق کے اُصول پر وارد ہونے والے دو اعتراض ذکر کئے ہیں، اور اس کے بعد کی عبارت میں ان دو اعتراضوں کا جواب دیا ہے۔ اعتراض سے پہلے دو مسئلے سمجھیں۔

(۱) امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے ہاں وضو میں سر کے چوتھے حصے پر مسح کرنا فرض ہے اور امام شافعی رحمہ اللہ کے ہاں تین بالوں پر مسح کرنا فرض ہے۔

(۲) اگر کسی مرد نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں دیں تو وہ عورت اس خاوند پر حرمت غلیظہ کے ساتھ حرام ہو جاتی ہے۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے ہاں یہ حرمت اس وقت ختم ہوگی جب یہ عورت کسی دوسرے مرد سے نکاح کرے اور وہ شوہر اس عورت کے ساتھ صحبت کرے پھر وہ طلاق دیدے یا اس کا انتقال ہو جائے تو عدت کے بعد خاوند اول کے لئے وہ عورت حلال ہو جائے گی۔ اب اعتراض سنیں۔

پہلا اعتراض احناف کے اُصول پر یہ وارد ہوتا ہے کہ قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ نے " وامسحوا برء وسکم "، فرما کر مطلق سر کے مسح کا ذکر کیا ہے، اس کے ساتھ کوئی قید ذکر نہیں فرمائی، اور تم احناف نے اسی مطلق آیت کو پیشانی کے برابر مقدار سے مقید کر دیا ہے خبر واحد کی وجہ سے اور وہ خبر واحد حضرت مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے۔

حضرت مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں " انّ النبی صلی الله علیه وسلم اتی سباطة قوم

فبال وتوضأ ومسح علی ناصیته " نبی صلی اللہ علیہ وسلم ایک قوم کے کوڑے کی جگہ پر تشریف لائے اور پیشاب فرمایا پھر وضو کیا اور پیشانی کے برابر مقدار سر پر مسح کیا۔ تم احناف نے " وامسحوا برء وسکم " کے مطلق حکم کو اس خبر واحد کے ساتھ مقید کر کے کہا کہ پیشانی کے برابر سر پر مسح کرنا فرض ہے، اس طرح تم احناف نے اپنے ہی اصول کی خلاف ورزی کی اور کتاب اللہ کی قطعی آیت کو خبر واحد کے ساتھ مقید کر دیا۔

دوسرا اعتراض یہ وارد ہوتا ہے کہ کتاب اللہ نے " فان طلقها فلا تحل له من بعد حتی تنکح زوجاً غیره " میں تنکح زوجاً فرما کر خاوند ثانی کے ساتھ مطلق نکاح سے عورت کی حرمت غلیظہ کو ختم کیا ہے لیکن تم احناف نے اس مطلق حکم کو بھی دخول کے ساتھ مقید کر دیا ہے حضرت رفاعہ رضی اللہ عنہ کی بیوی والی حدیث کی وجہ سے۔ اور حضرت رفاعہ رضی اللہ عنہ کی بیوی والی حدیث وہ ہے جو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ حضرت رفاعہ رضی اللہ عنہ کی بیوی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئی اور آ کر کہنے لگی " کنتُ عند رفاعة فطلقني ثلاثاً " میں رفاعہ کے پاس تھی پھر اس نے مجھے تین طلاقیں دے دیں "فتزوجتُ بعدَه عبدَ الرحمٰن بْنَ الزَبیُر فلم اَجدْ معه الا کهدبة ثوبی هذا " پھر میں نے عبدالرحمٰن بن زبیر کے ساتھ شادی کر لی اور میں نے انہیں اپنے اس کپڑے کے اس جھور کی طرح پایا تو حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا " اتریدین ان ترجعی الیٰ رفاعة ،، کیا تو رفاعہ کی طرف واپس جانا چاہتی ہے تو اس نے کہا " نعم " جی ہاں۔ تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا " لا حتی تذوقی من عسیلته ویذوق هو من عسیلتکِ " نہیں جا سکتی یہاں تک کہ تو اس کا مزہ چکھے اور وہ تیرا مزہ چکھے۔ مزہ چکھنا جماع سے کنایہ ہے۔ اے احناف تم نے اس حدیث کی وجہ سے کتاب اللہ کی مطلق آیت " حتی تنکح زوجاً غیره " کو جماع کی قید کے ساتھ مقید کر کے اپنے ہی اُصول کی خلاف ورزی کر لی۔

قلنا ان الکتاب لیس بمطلق فی باب المسح فان حکم المطلق ان یکون الآتی بایّ فردٍ کان آتیاً بالمأمور به والآتی بایّ بعض کان ههُنا لیس باٰتٍ بالمامور به فانه لو مسح علی النصف او علی الثُلُثَین لا یکون الکل فرضاً وبه فارق المطلق المجمل واما قید الدخول فقد قال البعض ان النکاح فی النص حُمِلَ علی الوطیٔ اذ العقد مستفاد من لفظ الزوج وبهذا یزول السُوال وقال

البعض قيد الدخول ثبت بالخبر وجعلوه من المشاهير فلا يلزمهم تقييد الكتاب بخبر الواحد.

ترجمہ:- تو ہم کہیں گے کہ کتاب اللہ مسح کے بیان میں مطلق نہیں ہے اس لئے کہ مطلق کا حکم یہ ہوتا ہے کہ اس کے جس فرد پر جو آدمی عمل کرنے والا ہو، وہ عمل کرنے والا ہوتا ہے اس مطلق مامور بہ پر اور یہاں سر کے مسح میں جو آدمی سر کے جس حصے پر مسح کرنے والا ہو وہ مسح کے مامور بہ پر عمل کرنے والا نہیں بنتا اس لئے کہ اگر کوئی آدمی سر کے آدھے یا دو تہائی حصے پر مسح کرے تو یہ ساری (نصف یا دو تہائی) مسح کی ہوئی مقدار فرض نہیں ہوگی۔ اور اس بیان کے ساتھ مطلق مجمل سے جدا ہو گیا۔ باقی رہی دخول کی قید سو ہمارے بعض علماء نے کہا ہے کہ نص (حتی تنکح) میں لفظ نکاح کو وطی کے معنی پر حمل کیا گیا ہے کیوں کہ عقد نکاح کا معنی تو لفظ زوج سے معلوم ہوتا ہے۔ اور اس جواب کے ساتھ سوال ختم ہو جائیگا۔ اور ہمارے بعض علماء نے کہا ہے کہ دخول کی قید ثابت ہوئی ہے اسی خبر کے ساتھ اور اس خبر کو علماء نے اخبار مشہورہ میں سے قرار دیا ہے پس احناف کو لازم نہیں آئے گا کتاب اللہ کو خبر واحد کے ساتھ مقید کرنے کا اعتراض۔

تشریح:- مصنف رحمہ اللہ نے اس عبارت میں ان دونوں اعتراضوں کا جواب دیا ہے۔ " قلنا ان الكتاب ليس بمطلق في باب المسح " سے پہلے اعتراض کا جواب دیا ہے۔ اس جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ " وامسحوا برء وسكم " کی آیت مطلق نہیں بلکہ مجمل ہے، مجمل وہ ہوتا ہے جسے بیان کی ضرورت پڑتی ہو اور بیان کے بغیر اس پر عمل نہ ہو سکتا ہو۔ اور کتاب اللہ کی مجمل آیت کا بیان خبر واحد بن سکتی ہے۔ " وامسحوا برء وسكم " کی آیت کو اگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اپنے فعل سے بیان نہ فرماتے تو معلوم نہ ہوتا کہ باری تعالیٰ کی مراد مسح رأس میں کتنی مقدار ہے، جب مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ عنہ کی روایت میں " ومسح علی ناصيته " کا بیان آ گیا تو معلوم ہو گیا کہ کم سے کم مسح رأس کی مقدار ناصیہ یعنی چوتھائی سر ہے۔

مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ آیت کریمہ مطلق اس لئے نہیں کہ مطلق کا حکم یہ ہوتا ہے کہ اس کے جس فرد پر جو آدمی عمل کرنے والا ہو تو وہ اسی مطلق مامور بہ پر عمل کرنے والا کہلاتا ہے، مثلاً قسم اور ظہار کے کفارے میں تحریر رقبہ مطلق ہے تو جو آدمی جس مملوک کو آزاد کرے خواہ وہ غلام ہو یا باندی، کافر ہو یا مسلمان، چھوٹا ہو یا بڑا وہ رقبہ آزاد

کرنے والا کہلاتا ہے، لیکن یہاں مسح رأس کے مسئلے میں جو آدمی سر کی جس مقدار پر مسح کرنے والا ہو تو وہ مسح رأس کے فرض حکم کو پورا کرنے والا نہیں کہلاتا، اس لئے کہ اگر کوئی آدمی آدھے سر پر یا دو تہائی سر پر یا ایک تہائی سر پر مسح کرے تو کوئی بھی اس مسح کی ہوئی مقدار کو فرض نہیں کہتا، حالانکہ نصف اور ثلثین مطلق کے فرد ہیں، یہاں تک کہ امام شافعی رحمہ اللہ بھی اس مقدار کو فرض نہیں کہتے ان کے ہاں تو تین بالوں پر مسح کرنا فرض ہے اس سے زائد سنت ہے۔ معلوم ہوا کہ یہ آیت کریمہ مسح کے بیان میں مطلق نہیں بلکہ مجمل ہے۔ اور اس مجمل کا بیان حضرت مغیرہ بن شعبہؓ کی روایت میں آ گیا ہے۔ اس لئے ہم احناف پر کتاب اللہ کے مطلق کو خبر واحد کے ساتھ مقید کرنے کا اعتراض لازم نہیں آیا، اور اس بیان سے مطلق اور مجمل میں فرق بھی واضح ہو گیا۔

واما قید الدخول سے مصنف رحمہ اللہ نے دوسرے اعتراض کے دو جواب دیئے ہیں۔ پہلا جواب علی سبیل الانکار ہے، اور دوسرا جواب علی سبیل التسلیم ہے۔

علی سبیل الانکار کا مطلب یہ ہے کہ ہم مانتے ہی نہیں کہ ہم نے مطلق کو خبر واحد کے ساتھ مقید کیا ہے، اس لئے کہ ہمارے بعض علما فرماتے ہیں " حتی تنکح " میں نکاح بمعنی وطی کے ہے عقد کے معنی میں نہیں، عقد کا معنی لفظ زوج سے معلوم ہوتا ہے، عورت کا زوج تب ہی ہوگا جب اس کے ساتھ عقد نکاح ہوا ہو۔ جب نکاح وطی کے معنی میں ہوا تو اس سے معترض کا سوال بھی ختم ہو گیا کیوں کہ احناف نے دخول کی قید کتاب اللہ سے ثابت کی ہے خبر واحد کے ساتھ ثابت نہیں کی۔

دوسرا جواب علی سبیل التسلیم ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ ہم آپ کے اعتراض کو تسلیم کرتے ہیں کہ **ہم نے** " **حتی تنکح** " میں دخول کی قید حدیث کے ساتھ لگائی گئی ہے، لیکن یہ حدیث خبر واحد نہیں بلکہ علماء نے اس حدیث کو اخبارِ مشہورہ میں سے قرار دیا ہے اور خبر[1] مشہور قطعی ہونے میں کتاب اللہ کے مساوی ہے اس سے کتاب اللہ کے مطلق کو مقید کرنا جائز ہے۔ تو احناف نے کتاب اللہ کے مطلق کو خبر واحد کے ساتھ مقید نہیں کیا بلکہ خبر مشہور کے ساتھ مقید کیا ہے، اور خبر مشہور کے ساتھ کتاب اللہ کو مقید کرنا احناف کے ہاں جائز ہے۔

---

[1] خبر واحد اس حدیث کو کہا جاتا ہے جس کا راوی کسی نہ کسی زمانے میں ایک ہو۔ خبر متواتر وہ حدیث ہے جس کے راوی ہر زمانے میں اتنے ہوں کہ ان سب کا جھوٹ پر جمع ہونا محال ہو۔ اور خبر مشہور اس حدیث کو کہا جاتا ہے جس کا راوی دور صحابہ میں کوئی ایک ہو پھر دور تابعین اور تبع تابعین میں اس کے راوی اتنے زیادہ ہو گئے ہوں کہ ان سب کا جھوٹ پر جمع ہونا محال ہو۔

فصل فی المشترک والمؤول

یہ فصل مشترک اور مؤول کے بیان میں ہے۔

تشریح:- جیسا کہ پہلے معلوم ہو چکا ہے کہ نظم کتاب اللہ کی معنی وضعی کے اعتبار سے چار قسمیں ہیں۔

خاص ۔ عام ۔ مشترک ۔ مؤول

پہلی اور دوسری قسم کے بیان سے فارغ ہونے کے بعد مصنفؒ نے تیسری اور چوتھی قسم کو اس فصل میں بیان کیا ہے۔ یہ دونوں قسمیں ایک دوسرے کے مقابل تھیں اس لئے ان کو ایک ہی فصل میں ذکر کیا ہے۔

المشترک ما وضع لمعنيين مختلفين او لمعان مختلفة الحقائق مثاله قولنا جاريةٌ فانها تتناول الامة والسفينة والمشتری فانه يتناول قابل عقد البيع وكوكب السماء وقولنا بائنٌ فانه يحتمل البين والبيان.

ترجمہ:- مشترک وہ لفظ ہے جس کو وضع کیا گیا ہو دو یا دو سے زیادہ ایسے معنوں کے لئے جن کی حقیقتیں ایک دوسرے سے مختلف ہوں، اس کی مثال ہمارا قول جاریہ ہے کہ یہ لفظ شامل ہوتا ہے باندی اور کشتی کو، اور مشتری کہ یہ شامل ہوتا ہے عقد بیع قبول کرنے والے آدمی اور آسمان کے ستارے کو، اور ہمارا قول بائن کہ یہ احتمال رکھتا ہے جدا ہونے اور ظاہر ہونے کا۔

تشریح:- مصنف رحمہ اللہ نے اس عبارت میں مشترک کی تعریف اور اس کی تین مثالیں بیان فرمائی ہیں۔

مشترک کی تعریف یہ کی ہے کہ مشترک وہ لفظ ہے جس کو دو یا دو سے زیادہ ایسے معنوں کے لئے وضع کیا گیا ہو، جن کی حقیقتیں ایک دوسرے سے مختلف ہوں جیسے جاریہ اسے دو معنوں، کشتی اور باندی کے لئے وضع کیا گیا ہے۔ اور کشتی اور باندی کی حقیقت ایک دوسرے سے مختلف ہے۔

دوسری مثال مشتری ہے، اس کو خریدنے والے آدمی اور آسمان کے ستارے کے لئے وضع کیا گیا ہے اور ان کی حقیقتیں بھی ایک دوسرے سے مختلف ہیں اسی طرح بائن مشترک کی تیسری مثال ہے کہ بان یبینُ بینا سے ہوتو اس کا معنی ہوگا جدا ہونے والا۔ اور اگر بان یبین بیانا سے ہوتو اس کا معنی ہوگا ظاہر ہونے والا۔ تو یہ جدا ہونے اور ظاہر ہونے کے معنی میں مشترک ہوا۔

مصنف رحمہ اللہ نے جو تین مثالیں دی ہیں، ان میں پہلی دو مثالیں جاریۃ اور مشتری اعیان اور جواہر میں سے ہیں اور تیسری مثال بائن معانی اور اعراض میں سے ہے یہ تین مثالیں لاکر مصنف رحمہ اللہ نے اس بات کی طرف اشارہ کر دیا کہ مشترک جواہر اور اعراض دونوں میں سے ہوسکتا ہے۔

تعریف کے قیودات احترازیہ:

مشترک کی تعریف میں ما کا لفظ بمنزلہ جنس کے ہوا اس میں مہمل اور موضوع تمام افراد داخل ہیں۔ جب وضع کہا تو یہ بمنزلہ فصل اول کے ہوا اس سے مہمل الفاظ نکل گئے۔ معنیین مختلفین بمنزلہ فصل ثانی کے ہے اس سے خاص نکل گیا، اس لئے کہ اس کو ایک ہی معنی کے لئے وضع کیا جاتا ہے۔ اور لمعان مختلفة الحقائق بمنزلہ فصل ثالث کے ہوا اس سے عام کو نکالنا مقصود ہے کیوں کہ اس کو اگر چہ کئی معنوں کے لئے وضع کیا جاتا ہے لیکن وہ مختلفة الحقائق نہیں ہوتے بلکہ عام کی دلالت متفقة الحقائق افراد پر ہوتی ہے۔

وحكم المشترك انه اذا تعيّن الواحد مراداً به سقط اعتبار ارادة غيره ولهذا اجمع العلماء رحمهم الله تعالىٰ على ان لفظ القُرُوءِ المذكور في كتاب الله تعالىٰ محمولٌ اما على الحيض كما هو مذهبنا او على الطهر كما هو مذهب الشافعي رحمه الله وقال محمد رحمه الله اذا اوصى لموالي بني فلان ولبني فلان موالٍ من اعلىٰ وموالٍ من اسفلَ فمات بطلت الوصيَّةُ في حق الفريقين لاستحالة الجمع بينهما وعدم الرجحانِ .

ترجمہ: -اور مشترک کا حکم یہ ہے کہ جب ایک معنی متعین ہو جائے کسی دلیل کی وجہ سے (اس لفظ مشترک سے) مراد ہو کر تو دوسرے معنی کے ارادے کا اعتبار ساقط ہو جاتا ہے، اور اسی وجہ سے علما نے، اللہ ان پر رحمت نازل فرمائے اتفاق کیا ہے اس بات پر کہ وہ لفظ قروء جو کتاب اللہ میں مذکور ہے یا تو وہ محمول ہے حیض کے معنی پر جیسے کہ ہمارا مذہب ہے یا وہ محمول ہے طہر کے معنی پر جیسا کہ امام شافعی رحمہ اللہ کا مذہب ہے۔ اور اسی وجہ سے امام محمدؒ نے کہا ہے کہ جب کسی آدمی نے وصیت کی بنوفلاں کے موالی کے لئے اور حال یہ ہے کہ بنوفلاں کے ایسے موالی ہیں جنہوں نے ان کو آزاد کیا ہے اور ایسے موالی ہیں جن کو انہوں نے آزاد کیا ہے اور وہ وصیت کرنے والا مر جائے تو وہ

وصیت باطل ہو جائے گی دونوں فریقوں کے حق میں دونوں معنوں کے درمیان جمع کے محال ہونے اور ایک معنی کے دوسرے پر راجح نہ ہونے کی وجہ سے۔

تشریح:۔ اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ نے مشترک کا حکم یعنی اُصول اور اس کی تائید میں قرآن کی آیت اور ایک امام محمد رحمہ اللہ کا قول پیش کیا ہے۔ مشترک کا حکم سمجھنے سے پہلے یہ سمجھیں کہ لفظ مشترک سے ایک ہی وقت میں کئی معانی مراد ہوں تو اس کو عموم مشترک کہا جاتا ہے۔

امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے ہاں مشترک کا اُصول یہ ہے کہ مشترک کا ایک معنی کسی دلیل سے متعین ہو جائے تو دوسرے معنی کا اعتبار ساقط ہو جاتا ہے۔ اس لفظ سے ایک ہی وقت میں دوسرا معنی مراد لینا جائز نہیں ہوتا۔

امام شافعی رحمہ اللہ کے ہاں لفظ مشترک کے معانی اگر ایک دوسرے کی ضد نہ ہوں تو ایک لفظ سے ایک ہی وقت میں کئی معنی مراد ہو سکتے ہیں، جس کو عموم مشترک کہا جاتا ہے۔ امام شافعی رحمہ اللہ کی دلیل قرآن کریم کی آیت ہے " **الم تر ان اللہ یسجد لہ من فی السمٰوات ومن فی الارض والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدوآبّ وکثیر من الناس** " اس آیت میں یسجد دو معنوں میں استعمال ہوا ہے۔ ایک معنی " وضع الجبهة علی الارض " جو کہ من فی السمٰوات والارض (عقلاء) کا سجدہ ہے۔ اور دوسرا معنی التذلل والخشوع یعنی عاجزی اور خشوع جو کہ غیر عقلاء (الشمس والقمر سے لے کر والدواب تک) کا سجدہ ہے۔

امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے ہاں عموم مشترک جائز نہیں۔ امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ لفظ مشترک کا جو ایک معنی ہوتا ہے وہ اس کا پورے کا پورا معنی ہوتا ہے۔ جب اس کا ایک معنی مراد لے لیا گیا تو اسی وقت میں دوسرا معنی مراد نہیں لے سکتے، جس طرح لباس کو ایک وقت میں ایک ہی آدمی پہن سکتا ہے دوسرا نہیں پہن سکتا، اسی طرح لفظ مشترک سے ایک وقت میں ایک ہی معنی مراد ہو سکتا ہے، ایک وقت میں کئی معنی مراد نہیں ہو سکتے۔ لفظ بمنزلہ لباس کے ہوتا ہے اور معانی بمنزلہ لابس (انسان) کے ہوتے ہیں، معانی کو الفاظ کا لباس پہنایا جاتا ہے۔ ایک معنی کو جو لفظ مشترک کا لباس پہنا دیا گیا تو دوسرے معنی کو اسی وقت میں اسی لفظ مشترک کا لباس نہیں پہنایا جا سکتا۔

امام شافعی رحمہ اللہ کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ آیت کریمہ میں عموم مشترک نہیں بلکہ عموم مجاز مراد ہے اور عموم مجاز کا مطلب یہ ہے کہ لفظ مشترک کا ایک ایسا عام معنی مراد لیا جائے کہ اس مشترک کے سارے معنی اس میں

آ جائیں۔ "یسجد" میں سجدہ بمعنی الانقیاد اورفرمانبداری کے ہےاوراس میں "وضع الجبهة علی الارض" اور خشوع وتذلل بھی داخل ہے کیوں کہ دونوں سے مقصود فرمانبرداری ہے۔

اس کے بعد مصنف رحمہ اللہ نے "لهذا اجمع العلماء" سے اسی مشترک کے اُصول کی تائید میں قرآن کی آیت سے ایک مسئلہ پیش کیا ہے کہ جب احناف کے ہاں مشترک کا اُصول یہ ہوا کہ جب اس کا ایک معنی متعین ہو جائے تو دوسرا معنی مراد نہیں ہوسکتا اسی وجہ سے علماء نے اتفاق کیا ہے "ثلثة قروء" میں جو لفظ "قروء" ہے یہ یا تو حیض کے معنی پر محمول ہے جیسا کہ ہمارے علمائے احناف کا مذہب ہے تو طہر کا معنی مراد نہیں ہوسکتا۔ یا یہ محمول ہے طہر کے معنی پر جیسا کہ امام شافعی رحمہ اللہ کا مذہب ہے تو انہوں نے حیض کا اعتبار ساقط کر دیا۔

وقال محمد رحمه الله الخ سے اس اُصول کی دوسری تائید ہے اور قال کا عطف اجمع پر ہے یعنی مشترک کے اسی اُصول کی وجہ سے امام محمد رحمہ اللہ نے فرمایا ہے الخ۔

پہلے یہ بات سمجھیں کہ موالی جمع ہے مولیٰ کی۔ اور مولیٰ دو معنوں میں مشترک ہے ایک بمعنی مُعتِق (آزاد کرنے والا) اس کو مولیٰ اعلیٰ کہتے ہیں، اور دوسرا بمعنی مُعتَق (آزاد کیا ہوا) اس کو مولیٰ اسفل کہتے ہیں۔

اب سمجھیں کہ امام محمد رحمہ اللہ نے فرمایا کہ جب کسی آدمی نے وصیت کی کہ میرے مرنے کے بعد میرا تہائی مال بنوفلاں یعنی بنوزید کے موالی کو دے دیں اور موالی کی مراد متعین نہیں کی اور مر گیا، اور بنوزید کا مولی اعلی بھی ہے جس نے ان بنوزید کو آزاد کیا تھا، پھر آزاد ہونے کے بعد بنوزید نے غلام خرید کر آزاد کئے تو وہ آزاد کئے ہوئے غلام بنوزید کے مولیٰ اسفل بن گئے۔ تو مُوصِی کی وصیت دونوں فریقوں مولیٰ اعلیٰ اور مولیٰ اسفل کے حق میں باطل ہو جائے گی کیوں کہ مولیٰ اعلیٰ اور مولیٰ اسفل دونوں کا ایک لفظ میں جمع ہونا محال ہے کہ عموم مشترک لازم آئے گا جو کہ احناف کے ہاں جائز نہیں اور ایک کو دوسرے پر ترجیح بھی نہیں دے سکتے کہ ترجیح کے لئے کوئی دلیل نہیں اس لئے مولیٰ اعلیٰ اور مولیٰ اسفل دونوں کے حق میں وصیت ہی باطل ہو جائے گی۔

وقال ابو حنيفة رحمه الله اذا قال لزوجته انت عليّ مثل امّي لايكون مظاهراً لان اللفظ مشتركٌ بين الكرامة والحرمة فلايترجّح جهة الحرمة الابالنّية.

ترجمہ:- اور امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے فرمایا ہے کہ جب کسی آدمی نے اپنی بیوی سے کہا کہ تو مجھ پر میری ماں کی طرح ہے تو وہ آدمی ظہار کرنے والا نہیں ہوگا اس لئے کہ "مثل امی" کا لفظ

مشترک ہے عزت اور حرمت میں تو حرمت کی جانب بغیر نیت کے راجح نہیں ہوگی۔

تشریح:- یہ مشترک کے اُصول کی تیسری تائید ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ جب کسی آدمی نے اپنی بیوی کو کہا کہ " انت عليّ مثل امّي " تو مجھ پر میری ماں کی طرح ہے۔ تو صرف اس کے کہنے سے آدمی ظہار کرنے والا نہیں بنتا اس لئے کہ "مثل امی" کا لفظ مشترک ہے، عزت کے لئے بھی استعمال ہوتا ہے کہ جس طرح میری ماں میرے لئے عزت والی ہے تو بھی عزت والی ہے۔ اور حُرمت کے لئے بھی استعمال ہوتا ہے کہ جس طرح میری ماں مجھ پر حرام ہے وطی کے اعتبار سے اسی طرح تو بھی مجھ پر حرام ہے۔ اب دونوں معنوں کا اکٹھے جمع ہوکر مراد ہونا تو محال ہے، اس لئے کہ عموم مشترک لازم آتا ہے جو کہ جائز نہیں، اور ہم ایک معنی کو دوسرے پر ترجیح بھی نہیں دے سکتے کہ ترجیح بلا مرجح لازم آتا ہے، ہاں کہنے والے خاوند نے اس لفظ سے حرمت کی نیت کی ہو تو اس نیت کی وجہ سے حرمت کی جانب عزت کے معنی پر راجح ہو جائے گی۔

وعلى هذا قلنا لايجبِ النظيرُ في جزاء الصيد لقوله تعالىٰ فجزاءٌ مِّثْلُ ما قَتَلَ من النَّعم لان المثل مشتركٌ بين المثل صورةً وبين المثل معنى وهو القيمةُ وقد أُريد المثل من حيث المعنى بهذا النصّ في قتل الحمام والعصفور ونحوهما بالاتفاق فلا يراد المثل من حيث الصورة اذ لا عموم للمشترك اصلاً فيسْقطُ اعتبار الصورة لاستحالة الجمع.

ترجمہ:- مشترک کے اسی اُصول کی بنا پر ہم نے کہا کہ اُسی طرح کا جانور واجب نہیں ہوتا شکار کے بدلے میں باری تعالیٰ کے فرمان " فجزاء مثل ما قتل من النعم " کی وجہ سے (اس مُحرم پر بدلہ ہے اس جانور کے برابر جو اس نے قتل کیا ہے) اس لئے کہ مثل کا لفظ مشترک ہے مثل صوری اور مثل معنوی کے درمیان، اور مثل معنوی قیمت ہے۔ حالانکہ بالاتفاق اسی آیت سے مثل معنوی لیا جا چکا ہے، کبوتر اور چڑیا وغیرہ کے قتل کرنے میں تو مثل صوری (اس آیت سے) مراد نہیں لیا جائے گا، اس لئے کہ مشترک کے لئے عموم نہیں ہوتا بالکل، پس مثل صوری کا اعتبار ساقط ہو جائے گا۔ مثل معنوی اور مثل صوری کے درمیان جمع کے محال ہونے کی وجہ سے۔

تشریح :- مصنف رحمہ اللہ نے سابق میں مشترک کا جو اُصول بیان کیا تھا کہ عموم مشترک جائز نہیں، یہاں اسی اُصول پر ایک مسئلہ متفرع کیا ہے، سب سے پہلے مسئلہ سمجھیں۔

مسئلہ :- جو آدمی حالت احرام میں ہو تو اس کے لئے بحری شکار بالاتفاق حلال ہے کیوں کہ باری تعالیٰ کا ارشاد ''احلّ لکم صید البحر'' (تمہارے لئے سمندر کا شکار حلال کیا گیا ہے) لیکن محرم کے لئے خشکی کا شکار بالاتفاق حرام ہے کیوں کہ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے ''وحرّم علیکم صید البرّ ما دمتم حُرُماً'' (تم پر خشکی کا شکار حرام ہے جب تک تم حالت احرام میں ہو) لیکن اگر محرم آدمی نے حالت احرام میں خشکی کا شکار کیا تو اس پر جزا کے واجب ہونے میں ائمہ کا اختلاف ہے۔

امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ محرم پر شکار کے بدلے میں اس کی قیمت واجب ہوگی خواہ شکار چھوٹا ہو یا بڑا اس کا مثل پالتو جانوروں میں موجود ہو یا نہ ہو، اس کی قیمت کو مثل معنوی کہتے ہیں۔ اس پر قیمت اس طرح واجب ہوگی کہ دو عادل آدمی اس شکار کی قیمت لگائیں گے پھر محرم کو اختیار ہے چاہے تو اس کی قیمت سے جانور خرید کر اسے حدود حرم میں ذبح کرے اور اس کا گوشت غرباء میں تقسیم کرے۔ اگر چاہے تو اس کی قیمت سے غلہ خرید کر نصف صاع کے اعتبار سے مساکین پر تقسیم کرے۔ اگر چاہے تو ہر نصف صاع غلّے کے بدلے میں ایک روزہ رکھے۔ اور یہ ساری مثل معنوی کی صورتیں ہیں۔

امام شافعی رحمہ اللہ، امام مالک رحمہ اللہ اور احناف میں سے امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ مقتول شکار کا مثل پالتو جانوروں میں سے موجود ہو تو مُحرم اسی طرح کا جانور خرید کر ذبح کرے اس کو مثل صوری کہتے ہیں، مثلاً ہرن کا شکار کیا ہے تو بکری ذبح کرے، خرگوش کا شکار کیا ہے تو بکری کا بچہ ذبح کرے، نیل گائے کے بدلے میں گائے اور شُتر مرغ کے بدلے میں اونٹ ذبح کرے۔ اور اگر مقتول شکار کا مثل پالتو جانوروں میں موجود نہیں تو پھر دو عادل آدمی قیمت لگائیں گے اور اس کی قیمت سے جانور خریدا جا سکتا ہو تو جانور ذبح کرے یا غلہ خرید کر نصف صاع کے اعتبار سے مساکین پر تقسیم کرے یا نصف صاع کے بدلے میں ایک روزہ رکھے مثلاً چڑیا یا کبوتر کا شکار کیا ہے اس کا مثل پالتو جانور موجود نہیں تو اس شکار کی قیمت دو عادل آدمی لگائیں گے اور پھر اس قیمت میں محرم کو اختیار ہے اگر جانور خریدا جا سکتا ہو تو جانور خرید کر ذبح کرے یا غلہ خرید کر مساکین پر تقسیم کرے یا نصف صاع غلہ کے حساب سے روزے رکھے۔

اب مصنف رحمہ اللہ کی تفریع سمجھیں۔فرماتے ہیں " فجزاء مثل ما قتل من النعم " میں مثل کالفظ مثل صوری اور مثل معنوی میں مشترک ہے۔اور چڑیا، کبوتر اور وہ جانور جن کا کوئی مثل نہیں، کے شکار کرنے میں بالاتفاق مثل معنوی یعنی قیمت ہی مراد ہے،تو جن جانوروں کا کوئی مثل موجود ہے جیسے ہرن،خرگوش،نیل گائے وغیرہ کے شکار کرنے میں مثل صوری مراد نہیں لیا جائے گا ورنہ تو " فجزاء مثل " سے مثل صوری اور مثل معنوی دونوں مراد ہوں گے،اور عموم مشترک کے ناجائز ہونے کی وجہ سے ان دونوں کا جمع ہونا محال ہے لہٰذا مثل صوری کا اعتبار ساقط ہوگا،اور تمام جانوروں کے شکار میں مثل معنوی ہی مراد ہوگا۔

ثمّ اذا ترجّح بعض وجوه المشترك بغالب الرأى يصير مؤوّلاً وحكم المؤوّل وجوب العمل به مع احتمال الخطاء ومثله فى الحكميات ماقلنااذااطلق الثمن فى البيع كان على غالب نقدالبلدوذلك بطريق التاويل ولوكانت النقود مختلفةً فسدالبيع لماذكرنا .

ترجمہ:- پھر جب مشترک کا کوئی معنی راجح ہو جائے غالب رائے کی وجہ سے تو وہ مؤول ہو جاتا ہے اور مؤول کا حکم اس کے اوپر عمل کا واجب ہونا ہے غلطی کے احتمال کے ساتھ۔اور اس مؤول کی مثال احکام شرعیہ میں وہ ہے جو ہم نے کہا کہ جب کسی آدمی نے بیع میں ثمن کو مطلق چھوڑا تو وہ ثمن اس شہر کے سب سے زیادہ رائج ہونیوالے سکوں کے مطابق ہوگا اور ثمن کا شہر کے مروجہ سکوں کے مطابق ہونا بطور تاویل کے ہے،اور اگر وہ سکے مالیت میں مختلف استعمال ہوتے ہوں تو بیع فاسد ہو جائے گی اس دلیل کی وجہ سے جس کو ہم ذکر کر چکے ہیں۔

تشریح:- اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ نے مؤول کی تعریف،اس کا حکم اور اس کی ایک مثال بیان فرمائی ہے۔تو فرماتے ہیں کہ مشترک کے معانی میں سے کوئی معنی غالب رائے سے راجح ہو جائے تو وہ مشترک مؤول بن جاتا ہے،وہ غالب رائے خبر واحد سے حاصل ہو یا قیاس سے یا دوسرے قرائن سے،معنی کی اس ترجیح کی وجہ سے وہ مشترک مؤول بن جاتا ہے۔

مؤول کا حکم:- اس پر عمل کرنا واجب ہے غلطی کے احتمال کے ساتھ،غلطی کا احتمال اس لئے ہوتا ہے کہ مجتہد مشترک

کے ایک معنی کو ترجیح کسی دلیل کے ساتھ اپنے اجتہاد سے دے گا اور اجتہاد میں غلطی کا احتمال ہوتا ہے کیوں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے " المجتهد يخطئ ويصيب " لیکن غلطی کے احتمال کے باوجود کتاب اللہ کے مؤول پر عمل کرنا واجب ہے۔

ومثله في الحكميات سے مصنف رحمہ اللہ نے احکام شرعیہ میں سے اس کی ایک مثال بیان فرمائی ہے کہ کسی آدمی نے دوسرے کے ساتھ خرید وفروخت کا معاملہ کیا اور اس میں ثمن کو مطلق چھوڑ دیا کوئی تعیین نہیں کی اور حال یہ ہے کہ اس شہر میں مختلف سکے استعمال ہوتے ہوں تو ثمن اس شہر کے مروجہ سکوں کے مطابق ادا کیا جائے گا بشرطیکہ مختلف سکوں کی مالیت برابر ہو ایک دوسرے سے مختلف نہ ہو۔ مثلاً اسلام آباد میں کسی آدمی نے بیع کی اور کہا کہ میں اس چیز کے ایک ہزار روپے ادا کروں گا، اور فرض کریں اسلام آباد میں پاکستانی روپیہ بھی استعمال ہوتا ہے اور ہندوستانی اور نیپالی روپیہ بھی استعمال کیا جاتا ہے، اور ان سب کی مالیت برابر ہے، تو اس بیع میں مشتری پاکستانی روپے سے ثمن کے ایک ہزار روپے ادا کرے گا کیوں کہ پاکستانی روپیہ ہی اسلام آباد میں زیادہ استعمال ہوتا ہے، اور پاکستانی روپے سے ثمن ادا کرنے کا حکم بطور تاویل کے ہے، کیوں کہ روپے کا لفظ مختلف ملکوں کے سکوں میں مشترک تھا، قیاس اور غالب رائے سے سب سے زیادہ رائج ہونے کی وجہ سے پاکستانی روپے کو دوسرے ملک کے روپے پر ترجیح دی گئی ہے، لیکن فرض کریں اگر اسلام آباد میں مختلف ملکوں کے روپے برابر استعمال ہوتے ہوں اور ان کی مالیت بھی ایک دوسرے سے مختلف ہو تو پھر سرے سے بیع ہی فاسد ہو جائے گی۔ مصنف رحمہ اللہ نے " لما ذكرنا " کہہ کر اس کی دلیل کی طرف اشارہ فرمایا ہے، اُس دلیل کی وجہ سے جس کو ہم ذکر کر چکے ہیں، اور وہ دلیل یہ ہے کہ سارے ملکوں کے روپے کو جمع کر کے اس سے ثمن تو ادا کر نہیں سکتے کہ یہ محال ہے، اور کسی ایک ملک کے روپے کو دوسرے ملک کے روپے پر ترجیح دے نہیں سکتے کہ ترجیح کے لئے کوئی دلیل نہیں، ہاں یہ کہ مشتری نے کسی ایک ملک کے روپے کو بیان کر دیا ہو کہ میں فلاں ملک کا روپیہ دوں گا تو پھر بیع صحیح ہو جائے گی کیوں کہ مشتری کے بیان کر دینے سے ثمن کی وہ جہالت ختم ہو گئی جو مفضی الی النزاع تھی۔

وحمل الاقراء على الحيض وحمل النكاح في الآية على الوطئ وحمل الكنايات حال مذاكرة الطلاق على الطلاق من هذا القبيل.

ترجمہ:- اور اقراء کو حیض کے معنی پر محمول کرنا اور آیت کریمہ (حتى تنكح) میں نکاح کو وطی پر

محمول کرنا اور مذاکرہ طلاق کے وقت الفاظ کنایات کو طلاق کے معنی پر محمول کرنا تاویل کی اسی قسم میں سے ہے۔

تشریح: -اس عبارت میں بھی مصنفؒ نے مؤول کی تین مثالیں ذکر فرمائی ہیں۔

پہلی مثال یہ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ نے قروء کے دومعنوں میں سے حیض کے معنی کو طہر کے معنی پر ترجیح دی ہے۔ اور حیض کے معنی کو ترجیح دینا مؤول ہے اور یہ ترجیح حدیث کی وجہ سے دی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے " **طلاق الامة ثنتان وعدتها حيضتان** " کہ باندی حیض سے عدت گزارے گی تو آزاد عورت بھی حیض سے عدت گزارے گی ،فرق کا کوئی بھی قائل نہیں کہ باندی کی عدت تو حیض سے ہو اور آزاد کی عدت طہر سے ہو۔معلوم ہوا کہ "ثلثة قروء" میں قروء بمعنی حیض ہے بمعنی طہر نہیں ،اور قیاس سے بھی حیض کے معنی کو ترجیح حاصل ہوتی ہے،اس طرح کہ قروء ، قرءٌ کی جمع ہے،اس کا اصل معنی ہوتا ہے جمع کرنا اور جمع کا مفہوم حیض میں پایا جاتا ہے،اس طرح کہ خون مہینہ کے آخر تک رحم کے اندر جمع ہوتا ہے پھر حیض کے ایام میں رحم سے نکلتا ہے لیکن طہر میں جمع کا معنی نہیں پایا جاتا۔

دوسری مثال: - حتى تنكح آیت کریمہ کو وطی کے معنی پر محمول کرنا بھی مؤول ہے اس لئے کہ لفظ نکاح عقد نکاح اور وطی کے معنی میں مشترک ہے،اور وطی کے معنی کو عقد کے معنی پر قیاس سے ترجیح دی گئی ہے اس لئے کہ عقد کا معنی زوجاً سے سمجھ میں آتا ہے۔

تیسری مثال: - مذاکرہ طلاق کے وقت الفاظ کنایات کو طلاق کے معنی پر محمول کرنا بھی تاویل کی قسم میں سے ہے اور مؤول ہے۔اگر کسی مرد نے اپنی بیوی کو عام حالات میں یعنی بغیر جھگڑے کے "انت بائن" کہا تو اس سے اس کی نیت معلوم کی جائے گی کہ بائن سے آپ کی کیا مراد ہے،حسن و جمال میں ظاہر ہونا یا طلاق کے ذریعے سے نکاح سے جدا ہونا۔اگر طلاق کی نیت کرتا ہے تو طلاق بائن واقع ہوگی ورنہ نہیں۔

لیکن اگر میاں بیوی میں لڑائی چل رہی تھی عورت خاوند سے طلاق کا مطالبہ کر رہی تھی اس کے جواب میں خاوند نے "انت بائن" کہا تو اب ان دومعانی میں سے نکاح سے جدا ہونے کے معنی کو ظاہر ہونے کے معنی پر ترجیح دی جائے گی قیاس سے، مذاکرہ طلاق کی وجہ سے۔اس لئے یہ بھی مؤول کی مثال بن گئی۔

وعلى هذا قلنا الدين المانع من الزكوٰة يصرف الى ايسر المالين قضاء للدين وفرع محمدٌ على هذا فقال اذا تزوّج امرأةً على نصاب وله نصاب من الغنم ونصاب من الدراهم يصرف الدين الى الدراهم حتىٰ لو حال عليها الحول تجب الزكوٰة عنده في نصاب الغنم ولاتجب في الدراهم .

ترجمہ:-اور اسی بنا پر ہم احناف نے کہا کہ جو قرض وجوب زکوٰۃ سے مانع ہوتا ہے اس کو پھیرا جائے گا دو مالوں میں سے زیادہ آسان مال کی طرف قرض ادا کرنے کے لئے ،اور امام محمد رحمہ اللہ نے اسی اُصول پر متفرع کیا ہے کہ جب کوئی آدمی کسی عورت سے شادی کرے ایک نصاب پر اور اس کے پاس ایک بکریوں کا نصاب ہو اور دوسرا دراہم کا نصاب ہو تو قرضے کو دراہم کے نصاب کی طرف پھیرا جائے گا حتی کہ اگر دونصابوں پر سال گزر گیا تو امام محمد رحمہ اللہ کے ہاں زکوٰۃ بکریوں کے نصاب پر ہوگی اور دراہم کے نصاب پر زکوٰۃ واجب نہیں ہوگی۔

تشریح :-مؤول کی بحث سے ایک اُصول معلوم ہوا کہ جب کسی لفظ کے معنی میں متعدد احتمال ہوں تو غالب رائے سے اس کو ایک معنی کی طرف پھیرا جائے گا ،اسی اُصول پر مصنفؒ نے اس عبارت میں ایک مسئلہ متفرع کر کے بتایا ہے کہ ہم احناف نے اسی اُصول کی بنا پر کہا کہ جو قرض زکوٰۃ سے مانع ہو تو اس قرضے کو دو مالوں میں سے زیادہ آسان مال کی طرف پھیرا جائے گا۔

اس کی تفصیل اس طرح سمجھیں کہ مقروض آدمی پر زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی۔ ایک آدمی بیس ہزار روپے کا مقروض ہے اور اس کے پاس بیس ہزار روپے کا نصاب ہے دوسرا نصاب مال تجارت کا ہے اور تیسرا نصاب سائمہ جانوروں کا ہے۔اس کے پاس تین طرح کے نصاب موجود ہیں اور ہر نصاب میں یہ احتمال ہے کہ بیس ہزار روپے کا قرض اس نصاب میں سے نکال کر بقیہ سے سال کے بعد زکوٰۃ دی جائے ،لیکن ہم قیاس سے اس کے قرض کو نقدی روپے کی طرف پھیریں گے کہ اس نصاب کی طرف پھیرنا آسان ہے قرض بھی نقدی کی صورت میں ہے اور یہ نصاب بھی نقدی کی صورت میں ہے،اس نصاب کو بیچنا نہیں پڑتا آسانی سے حساب بن جائے گا ،لہٰذا بقیہ دونصابوں سے زکوٰۃ ادا کی جائے گی ان پیسوں سے زکوٰۃ نہیں دی جائے گی ، کیوں کہ یہ مستغرق بالدین ہو گئے اور جو مال مستغرق بالدین ہو جائے اس پر زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی۔لیکن اگر قرض چالیس ہزار روپے ہو تو اب اس قرض کو مال

تجارت کی طرف پھیرا جائے گا، سوائم کی طرف نہیں پھیرا جائے گا، اس لئے کہ مال تجارت کی طرف پھیرنا بنسبت سائمہ جانوروں کے آسان ہے، کیوں کہ مال تجارت ہوتا ہی بیچنے کے لئے ہے لیکن سائمہ جانور بیچنے کے لئے نہیں ہوتے۔ اب وہ صاحب نصاب آدمی چالیس ہزار میں سے زکوٰۃ ادا نہیں کرے گا۔ بیس ہزار روپے تو نقدی کے ہوں گے اور بیس ہزار مال تجارت میں سے ہوں گے، بقیہ نصاب (سائمہ جانوروں) سے زکوٰۃ ادا کرے گا۔

اور اگر وہ قرض چالیس کی بجائے اسی ہزار روپے ہو تو اب اس قرض کو سائمہ جانوروں کی طرف پھیرا جائے گا، اثاث البیت یعنی گھر کے سامان کی طرف نہیں پھیرا جائے گا۔ کیوں کہ سائمہ جانوروں کی طرف پھیرنا آسان ہے کہ یہ حاجت سے زائد ہوتے ہیں اور گھر کا سامان ضرورت کے لئے ہوتا ہے، اور اگر اس کا قرض ایک لاکھ روپے ہو جائے تو اب اس کے قرض کو اس کے گھر کے سامان کی طرف بھی پھیر دیں گے کہ اس کے پاس یہی سب سے آخری مال ہے، اسے کہا جائے گا کہ اس سارے سامان کو بیچ کر اپنے ذمے سے قرض کا بوجھ اتارے۔

وفرع محمد رحمه الله الخ سے مصنفؒ نے قرض کو آسان مال کی طرف پھیرنے کے اُصول پر امام محمد رحمہ اللہ کے حوالے سے ایک مسئلہ کی تفریع ذکر کی ہے کہ امام محمد رحمہ اللہ نے فرمایا کہ ایک آدمی نے کسی عورت سے شادی کی اور اس کو کہا کہ میں تمہیں مہر میں مال کا ایک نصاب دوں گا، اور نصاب کو مبہم چھوڑا معین نہیں کیا، اور اس آدمی کے پاس ایک نصاب دراہم کا ہے اور دوسرا نصاب بکریوں کا ہے تو اس کے ذمے جو عورت کے مہر کا قرض ہے اس کو دراہم کی طرف پھیرا جائے گا، اس لئے کہ دراہم نقدی میں سے ہیں اور نقدی سے حساب لگانا آسان ہوتا ہے، کیوں کہ اس میں فروخت کی ضرورت نہیں پڑتی، بخلاف بکریوں کے کہ ان میں فروخت کی ضرورت پڑتی ہے۔ اس لئے اگر ان دونوں نصابوں پر سال گزر گیا تو بکریوں کے نصاب پر زکوٰۃ واجب ہوگی لیکن دراہم کے نصاب پر زکوٰۃ واجب نہیں ہوگی کیوں کہ دراہم والا نصاب مہر کے قرض میں مستغرق ہے۔ اور جو مال مستغرق بالدین ہو اس پر زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی، معلوم ہوا کہ مہر والا قرضہ بھی وجوب زکوٰۃ سے مانع ہوتا ہے خواہ مہر معجّل ہو یا مؤجل ہو۔

ولو ترجّح بعض وجوه المشترک ببيان من قبل المتكلم كان مفسّراً وحكمه ان يجب العمل به يقيناً مثاله اذا قال لفلانٍ عليّ عشرةُ دراهمَ من نقد بخارا فقوله من نقد بخارا تفسيرٌ له فلو لا ذٰلك لكان منصرفاً الى غالب نقد البلد بطريق التأويل فيترجّح المفسّر فلايجب نقد البلد .

ترجمہ:- اور اگر مشترک کا کوئی معنی راجح ہو جائے متکلم کی جانب سے بیان کے ساتھ تو وہ مشترک مفسر ہو جاتا ہے، اور مفسر کا حکم یہ ہے کہ اس پر عمل کرنا یقینی طور پر واجب ہے۔ اس کی مثال یہ ہے کہ جب کسی آدمی نے کہا کہ فلاں آدمی کے مجھ پر دس درہم ہیں بخارا کے سکوں میں سے تو اس آدمی کا" من نقد بخارا" کہنا سکہ درہم کی تفسیر ہے اگر " من نقد بخارا" کا لفظ نہ ہوتا تو اس سکہ درہم کو اس شہر کے زیادہ راجح ہونے والے سکوں کی طرف پھیرا جاتا تاویل کے طریقے سے۔ پس مفسر راجح ہوگا تو اس شہر کے مروجہ سکے اقرار کرنے والے آدمی پر واجب نہیں ہوں گے۔

تشریح:- اس عبارت میں مصنفؒ نے مؤول اور مفسر میں فرق بیان کیا ہے۔ پہلے بتایا تھا کہ مشترک کا کوئی معنی غالب رائے سے راجح ہو جائے تو وہ مؤول ہوتا ہے اور اس پر عمل کرنا غلطی کے احتمال کے ساتھ واجب ہوتا ہے۔ اب بتاتے ہیں کہ مشترک کے معانی میں سے کوئی معنی متکلم کی جانب سے ہونے والے بیان کے ساتھ راجح ہو جائے تو وہ مشترک مفسر بن جاتا ہے، متکلم نے جب خود مشترک کا ایک معنی متعین کر دیا تو یہ یقینی دلیل ہوگئی۔ جب مشترک کے معنی کو دلیل یقینی کے ساتھ ترجیح حاصل ہوگئی تو یہ مفسر بن گیا، اور مفسر کو مؤول پر ترجیح ہوگی کیوں کہ مفسر میں ترجیح یقینی دلیل کے ساتھ دی جاتی ہے اور مؤول میں ترجیح دلیل ظنی سے ہوتی ہے اس مفسر کا حکم یہ ہوگا کہ اس پر عمل کرنا بھی یقینی طور پر واجب ہوگا اس میں مؤول کی طرح غلطی کا احتمال نہیں ہوگا۔

اس کی مثال یہ ہے کہ کسی آدمی نے اقرار کیا " لفلان علیّ عشرۃ دراھم من نقد بخارا " کہ فلاں آدمی کے مجھ پر بخارا کے دس درہم ہیں۔ درہم کا لفظ کئی شہروں کے درہموں میں مشترک تھا متکلم نے اپنی جانب سے " من نقد بخارا " کہہ کر ان درہموں کو متعین کر دیا تو اس پر بخارا شہر کے دس درہم دلیلِ یقینی سے متعین ہو گئے۔ اگر وہ " من نقد بخارا " کا لفظ نہ کہتا تو ہم دلیل ظنی یعنی قیاس سے اس شہر کے مروجہ درہم مراد لیتے۔ جب متکلم نے خود تفسیر کر کے درہموں کو متعین کر دیا تو اب اس شہر کے مروجہ سکے مراد نہیں ہوں گے۔

فصل فی الحقیقة والمجاز کل لفظٍ وضعه واضع اللغة بازاء شئ فهو حقيقة له ولو استعمل فی غيره يكون مجازا لا حقيقة .

ترجمہ:- یہ فصل حقیقت اور مجاز کے بیان میں ہے، ہر وہ لفظ جس کو وضع کیا ہو لغت کے وضع کرنے والے نے کسی چیز کے مقابلے میں تو وہ لفظ اس چیز کے لئے حقیقت ہوگا اور اگر اس لفظ کو استعمال کیا

جائے اس چیز کے غیر میں تو وہ لفظ مجاز ہوگا حقیقت نہیں ہوگا۔

تشریح:--اس سے پہلے نظم کتاب اللہ کی تقسیم معنی وضعی کے اعتبار سے تھی اس کی چار قسموں، خاص، عام، مشترک، مؤول کی تفصیل گزر چکی ہے۔ یہ نظم کتاب اللہ کی دوسری تقسیم استعمال فی المعنی کے اعتبار سے ہے۔ لفظ کو معنی میں استعمال کرنے کے اعتبار سے بھی نظم کتاب اللہ کی چار قسمیں ہیں۔ حقیقت، مجاز، صریح، کنایہ۔

مصنفؒ نے پہلے دو قسموں حقیقت۔ مجاز کو ایک فصل میں ذکر کیا ہے اس لئے کہ یہ ایک دوسرے کی ضد ہیں اور ضد کے بارے میں کہا جاتا ہے "تعرف الاشیاء باضدادھا" اشیاء کو ان کی ضد سے پہچانا جاتا ہے اس لئے دونوں کو پہچاننے کے لئے ایک ہی فصل میں ذکر کر دیا۔

سب سے پہلے حقیقت اور مجاز کا لغوی معنی سمجھیں پھر مصنفؒ کا ذکر کردہ اصطلاحی معنی سمجھیں گے۔

حقیقت کا لغوی معنی ہے اپنے معنی میں ثابت ہونے والا لفظ۔ یا اپنے معنی میں ثابت کیا گیا لفظ۔ اس لئے کہ حقیقة، فعیلة کے وزن پر حق یحق حقاً و حقیقةً کا مصدر ہے بمعنی ثابت ہونا تو حقیقت کا معنی ہوگا "اللفظ الثابت فی محله" وہ لفظ جو اپنے محل یعنی معنی میں ثابت ہو۔ اور اگر حقیقةً کا مصدر مبنی للمفعول کے معنی میں ہو تو معنی ہوگا "اللفظ المثبتُ فی محله" وہ لفظ جسے اپنے محل میں ثابت کیا گیا ہو۔

مجاز کا لغوی معنی ہے وہ لفظ جو اپنے معنی سے پھرنے والا ہو یا وہ لفظ جو اپنے معنی سے پھیرا گیا ہو۔ اس لئے کہ یہ بھی جاز یجوز جوازاً و مجازاً کا مصدر میمی ہے بمعنی جائز ہونا، تجاوز کرنا۔ یہاں معنی ثانی مراد ہے، اس مصدر میں بھی دو احتمال ہیں، اگر مبنی للفاعل ہو تو "اللفظ الجائز عن محله" وہ لفظ جو اپنے معنی سے تجاوز کرنے والا ہو، مبنی للمفعول ہو تو "اللفظ المجوز به عن محله" وہ لفظ جسے اپنے معنی سے پھیر دیا گیا ہو یا ہٹا دیا گیا ہو۔ یہ بھی ممکن ہے کہ مجاز ظرف زمان ہو بمعنی تجاوز کرنے کی جگہ۔

حقیقت کی اصطلاحی تعریف:--"کل لفظ وضعه واضع اللغة بازاء شیئ فهو حقیقةٌ له" ہر وہ لفظ جس کو لغت کے وضع کرنے والے نے کسی شی یعنی معنی کے مقابلے میں وضع کیا ہو تو وہ لفظ اس شی یعنی معنی کے لئے حقیقت ہوگا۔ جیسے لفظ اسد کو لغت عرب کے واضع کرنے والے نے لفظ شیر کے مقابلے میں وضع کیا ہے جب یہ شیر کے معنی میں استعمال ہو تو یہ لفظ شیر کے معنی میں حقیقت ہوگا۔

مجاز کی تعریف: -"ولو استعمل فی غیرہ یکون مجازاً لا حقیقةً" یعنی لفظ کو اس شی کے غیر یعنی کسی دوسرے معنی میں استعمال کیا جائے تو وہ لفظ مجاز ہوگا جیسے اسد کو بہادر آدمی کے لئے استعمال کیا جائے تو یہ لفظ بہادر آدمی کے معنی میں مجاز ہوگا۔

ان کی تعریف آسان الفاظ میں آپ یوں بھی کر سکتے ہیں کہ لفظ کو اپنے معنی موضوع لہ میں استعمال کیا جائے تو وہ حقیقت ہے جیسے اسد بمعنی شیر اور اگر لفظ کو معنی موضوع لہ کے علاوہ کسی دوسرے معنی میں استعمال کیا جائے تو وہ مجاز ہے جیسے اسد بمعنی بہادر آدمی۔

اب حقیقت مجاز کی ذرا مزید تفصیل سنیں۔

اتنی بات تو آپ نے منطق میں پڑھی ہے کہ وضع کی تین قسمیں ہیں۔ وضع لفظی، وضع عقلی، وضع طبعی۔

حضرات فقہاء وضع لفظی سے بحث کرتے ہیں۔ وضع عقلی اور وضع طبعی سے منطقی لوگ بحث کرتے ہیں۔ وضع لفظی کے اعتبار سے واضع کی تین قسمیں ہیں۔ واضع لغت ہوگا یا شریعت ہوگا یا عرف ہوگا۔ اگر لفظ کا واضع لغت ہو تو اس کو حقیقت لغوی کہتے ہیں، شریعت ہو تو حقیقت شرعی کہتے ہیں، عرف ہو تو حقیقت عرفی کہتے ہیں۔ ان کے مقابلے میں مجاز کی بھی تین قسمیں ہوں گی۔ مجاز لغوی، مجاز شرعی اور مجاز عرفی۔ اب ہر ایک کی تعریف سمجھیں۔

(۱)......اگر لغت نے لفظ کو ایک معنی کے لئے وضع کیا ہے اور لفظ اسی معنی میں استعمال ہو تو اس کو حقیقت لغوی کہتے ہیں۔ اور اگر وہ لفظ کسی دوسرے معنی میں استعمال ہو تو اس کو مجاز لغوی کہتے ہیں۔ جیسے لفظ اسد کو لغت نے ہیکل مخصوص (شیر) کے لئے وضع کیا ہے اس معنی میں استعمال ہو تو یہ حقیقت لغوی ہے۔ اور اگر اسد بہادر آدمی کے معنی میں استعمال ہو تو یہ مجاز لغوی ہے۔

(۲)......اگر لفظ کو شریعت نے ایک معنی کے لئے وضع کیا ہے اور لفظ اسی معنی میں استعمال ہو تو اس کو حقیقت شرعی کہتے ہیں، اور اگر کسی دوسرے معنی میں استعمال ہو تو اس کو مجاز شرعی کہتے ہیں۔ جیسے لفظ صلوٰۃ کو شریعت نے ارکان مخصوصہ کے لئے وضع کیا ہے اس معنی میں استعمال ہو تو حقیقت شرعی ہے ، اور اگر رحمت وغیرہ کے معنی میں استعمال ہو تو مجاز شرعی ہے۔

یہ بات یاد رکھیں کہ مجاز شرعی کے ساتھ حقیقت لغوی جمع ہو سکتی ہے۔ جیسے لفظ صلوٰۃ کو لغت نے رحمت کے معنی کے لئے بھی وضع کیا ہے، اس لئے یہ حقیقت لغوی ہے لیکن شریعت نے اس معنی کے لئے وضع نہیں کیا اس لئے

مجاز شرعی ہے۔

(۳)......اگر لفظ کو عرف نے ایک معنی کے لئے وضع کیا ہو اور لفظ اسی معنی میں استعمال ہو تو اس کو حقیقت عرفی کہتے ہیں اور اگر کسی دوسرے معنی میں استعمال ہو تو اس کو مجاز عرفی کہتے ہیں۔ جیسے لفظ دابہ کو عرف نے ذات قوائم الاربعہ یعنی چوپایہ کے لئے وضع کیا ہے اگر اس معنی میں استعمال ہو تو یہ حقیقت عرفی ہے اور اگر کسی دوسری چیز مکھی چیونٹی وغیرہ کے لئے استعمال ہو تو اس کو مجاز عرفی کہیں گے، لیکن اس کو حقیقت لغوی بھی کہہ سکتے ہیں، اس لئے کہ لغت نے لفظ دابہ کو کل ما یدبّ علی الارض یعنی زمین پر چلنے والی ہر چیز کے لئے وضع کیا ہے۔ لیکن عرف نے اس کو چوپائے کے لئے وضع کیا ہے، اور مکھی چوپایہ نہیں اس لئے مجاز عرفی کہیں گے۔

مصنف رحمہ اللہ نے حقیقت کی تعریف میں " وضعہ واضع اللغة " فرمایا ہے واضع کی دو قسمیں شریعت اور عرف کو اختصار کے لئے حذف کر دیا ہے اس لئے کہ تعریف جتنی مختصر ہو اتنی ہی اوقع فی الذہن ہوتی ہے۔

ثمّ الحقیقة مع المجاز لایجتمعان ارادةً من لفظٍ واحدٍ فی حالةٍ واحدةٍ ولهذا قلنا لما ارید ما یدخل فی الصاع بقوله علیه السلام لاتبیعوا الدرهم بالدرهمین ولا الصاع بالصاعین سقط اعتبار نفس الصاع حتی جاز بیع الواحد منه بالاثنین ولما ارید الوِقاع من آیة الملامسة سقط اعتبار ارادة المسّ بالید۔

ترجمہ: - پھر حقیقت مجاز دونوں جمع نہیں ہوتے ایک ہی لفظ سے ایک ہی وقت میں مراد ہوتے ہوئے۔ اور اسی وجہ سے ہم نے کہا کہ جب مراد ہو چکی ہے وہ چیز جو صاع کے اندر ہوتی ہے نبی علیہ السلام کے فرمان " **لاتبیعوا الدرهم بالدرهمین ولا الصاع بالصاعین** " (کہ تم نہ بیچو ایک درہم کو دو درہموں کے بدلے میں اور نہ ایک صاع کو دو صاع کے بدلے میں) سے تو نفس صاع کا اعتبار ساقط ہوگا اس لئے ایک صاع کو دو صاع کے بدلے میں بیچنا جائز ہوگا۔ اور جب جماع مراد ہو چکا ہے ملامست کی آیت سے تو پھر ہاتھ کے ساتھ چھونے کے ارادے کا اعتبار ساقط ہو گیا۔

تشریح: - اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ نے حقیقت اور مجاز کا ایک اُصول ذکر کیا ہے اور پھر اس کی تائید میں حدیث نبوی اور قرآن کی آیت سے مثال پیش کی ہے۔

اُصول یہ ذکر کیا ہے کہ " **الحقیقة مع المجاز لایجتمعان ارادةً من لفظ واحد فی حالة واحدة** " کہ حقیقت اور مجاز دونوں ایک ہی وقت میں ایک ہی لفظ سے اکٹھے مراد نہیں ہو سکتے۔ اگر کوئی 'جاء الاسد' کہے تو اس کا معنی یہ نہیں ہو سکتا کہ شیر اور بہادر آدمی آیا۔ ان دونوں معنوں کے لئے الگ الگ لفظ لانا ہوگا یہ اُصول امام ابو حنیفہؒ کا ہے۔

لیکن امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ حقیقت اور مجاز دونوں ایک ہی وقت میں ایک ہی لفظ سے اکٹھے مراد ہو سکتے ہیں کوئی ممانعت نہیں، لغت میں اس طرح ہوتا رہتا ہے۔ جیسے " **لاتنکح ما نکح ابوک** " میں نکاح بمعنی عقد اور وطی ہے، عقد حقیقی معنی اور وطی مجازی معنی ہے کہ تو اپنے باپ کی منکوحہ سے نکاح بھی نہ کر، اور وطی بھی نہ کر ۔معلوم ہوا کہ حقیقت اور مجاز کا ایک لفظ میں جمع ہونا جائز ہے۔

امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں حقیقت اور مجاز دونوں ایک ہی لفظ میں ایک ہی وقت میں اکٹھے نہیں ہو سکتے اس لئے کہ حقیقت اصل ہے اور مجاز اس کا خلیفہ ہے۔ خلیفہ اصل کے ساتھ ایک ہی وقت میں جمع نہیں ہو سکتا جیسے وضو اصل اور تیمم اس کا خلیفہ، دونوں ایک وقت میں اکٹھے نہیں ہو سکتے۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ حقیقت کا معنی ہوتا ہے وہ لفظ جو اپنے معنی میں ثابت ہو اور مجاز کا معنی ہوتا ہے وہ لفظ جس کو اپنے معنی سے پھیر دیا گیا ہو، یہ بات ممکن نہیں کہ ایک لفظ ایک ہی وقت میں اپنے معنی میں ثابت بھی ہو اور اپنے معنی سے پھیرا بھی گیا ہو۔ جیسے یہ نہیں ہو سکتا کہ ایک لباس ایک ہی وقت میں آدمی کی اپنی ملک بھی ہو اور عاریۃً بھی ہو۔

باقی امام شافعی رحمہ اللہ نے جس قول سے استدلال کیا ہے اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ نکاح کا لغوی معنی عقد نکاح ہے ہی نہیں بلکہ اس کا لغوی معنی " **الضمّ** " ملانا ہے۔ عقد اور وطی دونوں مجازی معنی ہیں تو امام شافعی رحمہ اللہ کی دلیل تام نہ ہوئی۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ اس قول میں نکاح عقد کے معنی میں ہے جب عقد جائز نہیں تو وطی بھی جائز نہیں ہوگی۔ کیوں کہ وطی اسی عقد کے ثمرہ اور نتیجہ کے طور پر جائز ہوتی ہے۔

ولهذا قلنا سے مصنف رحمہ اللہ نے امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے اُصول کی تائید میں حدیث سے ایک مثال پیش کی ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے " **لاتبیعوا الدرهم بالدرهمین ولا الصاع بالصاعین** "صاع کے دو معنی ہیں ایک حقیقی اور دوسرا معنی مجازی۔ اس کا حقیقی معنی لکڑی کا وہ پیمانہ ہے جس میں گندم وغیرہ کو ناپا جاتا ہے۔

اور مجازی معنی مافی الصاع ہے یعنی وہ چیز جو صاع کے اندر ڈالی جاتی ہے جیسے گندم وغیرہ۔

اس حدیث میں **ولا الصاع بالصاعین** سے بالاتفاق مجازی معنی یعنی مافی الصاع مراد ہے کہ ایک صاع گندم کو دو صاع گندم کے بدلے میں نہ بیچو تو معنی حقیقی نفس صاع مراد نہیں ہوسکتا ورنہ حقیقت اور مجاز کا ایک ہی وقت میں ایک لفظ سے مراد ہونا لازم آئے گا جو کہ جائز نہیں اس لئے لکڑی کے ایک صاع کو لکڑی کے دو صاع کے بدلے میں بیچنا جائز ہوگا۔

قوله :ولما ارید الوقاع سے مصنف رحمہ اللہ نے حقیقت اور مجاز کے اُصول کی تائید میں قرآن کریم سے دوسری مثال پیش کی ہے مثال سے پہلے مسئلہ سمجھیں۔

مسئلہ: -امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے ہاں اگر کوئی باوضو مرد، عورت کو ہاتھ سے چھوئے تو اس کا وضو نہیں ٹوٹتا۔ امام شافعیؒ کے ہاں وضو ٹوٹ جاتا ہے۔ امام شافعی رحمہ اللہ قرآن کی آیت سے استدلال کرتے ہیں " **وان کنتم مرضیٰ او علی سفر او جاء احد منکم من الغائط او لٰمستم النساء فلم تجدوا ماءً فتیمموا صعیداً طیباً** " امام شافعی رحمہ اللہ اس آیت میں " **او لٰمستم النساء** " کا مطلب یہ بیان کرتے ہیں کہ اگر تم نے عورتوں کو ہاتھ سے چھوا ہو اور پانی نہ ہو تو تیمم کرو۔

امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ لمس کے دو معنی ہیں۔ حقیقی معنی ہاتھ سے چھونا اور مجازی معنی جماع ہے۔ اس آیت کریمہ سے جماع مجازی معنی مراد لیا جا چکا ہے کیوں کہ امام شافعی رحمہ اللہ کے ہاں بھی کسی مرد نے عورت سے جماع کیا ہو اور پانی نہ ملے تو وہ تیمّم کرے گا تو اس کا حقیقی معنی لمس بالید یعنی ہاتھ سے چھونا مراد نہیں لیا جائے گا۔ کیوں کہ ایک ہی لفظ سے ایک ہی وقت میں حقیقی اور مجازی معنی مراد لینا جائز نہیں۔

قال محمدٌ رحمه الله اذا اوصیٰ لمواليه وله موالٍ اعتقهم ولمواليه موالٍ اعتقوهم كانت الوصية لمواليه دون موالی مواليه وفی السير الكبير لو استأمن اهل الحرب علیٰ آبائهم لاتدخل الاجداد فی الامان ولو استأمنوا علی امّهاتهم لايثبت الامان فی حق الجدّات .

ترجمہ: -امام محمد رحمہ اللہ نے فرمایا کہ جب کسی آدمی نے وصیت کی اپنے موالی کے لئے اور حال یہ

ہے کہ وصیت کرنے والے کے لئے ایسے موالی ہیں اس نے جن کوآ زاد کیا ہے، اور اس کے موالی کے بھی ایسے موالی ہیں جنہوں نے ان کوآ زاد کیا ہے تو وصیت مُوصِی کے موالی کے لئے ہوگی اس کے موالی کے موالی کے لئے نہیں ہوگی۔ اور سیر کبیر میں ہے کہ اگر دار الحرب کے کافروں نے اپنے آباء کے لئے امان طلب کی تو دادے اور نانے امان میں داخل نہیں ہوں گے۔ اور اگر ان حربی کافروں نے اپنی امہات کے لئے امان طلب کی تو امان ثابت نہیں ہوگی دادیوں اور نانیوں کے حق ہیں۔

تشریح:۔ مصنف رحمہ اللہ نے اس عبارت میں حقیقت اور مجاز کے اُصول کی تائید میں امام محمد رحمہ اللہ کے حوالے سے تیسری اور چوتھی مثال پیش کی ہے۔ تیسری مثال سمجھنے سے پہلے یہ بات سمجھیں کہ موالی مولیٰ کی جمع ہے اور مولیٰ کا حقیقی معنی مُعْتِق مولیٰ اعلیٰ اور مُعْتَق مولیٰ اسفل ہے۔ اور مجازی معنی مُعْتَقُ الْمُعْتَق یعنی آزاد کئے ہوئے آدمی کا آزاد کیا ہوا غلام ہے۔ مثلاً ایک آدمی نے زید کوآزاد کیا اور پھر زید نے خالد کوآزاد کیا تو خالد مُعْتَقُ الْمُعْتَق ہوا یہ مولیٰ کا مجازی معنی ہے۔

اب مثال سمجھیں امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ ایک آدمی نے مرتے وقت وصیت کی کہ میرے مرنے کے بعد میرا تہائی مال میرے موالی کو دے دینا، اور وصیت کرنے والا حرالاصل ہے اس کا مولیٰ اعلیٰ کوئی نہیں لیکن اس کا مُعْتَق ہے اور مُعْتَقُ الْمُعْتَق بھی ہے تو وصیت کا مال اس کے مُعْتَق کے لئے ہوگا جس کو وصیت کرنے والے نے آزاد کیا تھا کیوں کہ ظاہر یہی ہے کہ وصیت کرنے والے نے اس کو پہلے آزاد کیا تھا اور اب اپنے مال کی اس کے لئے وصیت کر کے اس کے ساتھ احسان کی تکمیل کرنا چاہتا ہے۔

وصیت کا مال مُعْتَقُ الْمُعْتَق کے لئے نہیں ہوگا جس کو مُوْصِی کے مُعْتَق نے آزاد کیا تھا اس لئے کہ یہ مولیٰ کا مجازی معنی ہے جب لفظ سے قیاس کی ظاہری دلیل کی وجہ سے حقیقی معنی مراد لے چکے ہیں تو معنی مجازی مراد نہیں لے سکتے کیوں کہ یہ احناف کے اصول کے خلاف ہے۔

قوله : وفي السير الكبير الخ ۔ سے اس اصول کی تائید میں مصنف رحمہ اللہ نے چوتھی مثال پیش کی ہے اور یہ بھی امام محمدؒ کے حوالے سے ہے۔ سیر کبیر امام محمد رحمہ اللہ کی ایک کتاب کا نام ہے اس کتاب میں امام محمد رحمہ اللہ نے فرمایا ہے کہ اگر دار الحرب کے رہنے والے کافروں نے اپنے آباء کے لئے مسلمانوں سے امان طلب کی اور مسلمانوں

نے ان کو امان دے دی تو امان صرف ان کافروں کے باپوں کے لئے ہوگی، دادوں اور نانوں کے لئے امان ثابت نہیں ہوگی۔ اس لئے کہ آباء اب کی جمع ہے اس کا معنی حقیقی باپ ہے اور معنی مجازی دادا نانا ہے۔ ظاہر یہی ہے کہ کافروں نے امان صرف اپنے باپوں کے لئے طلب کی تھی مسلمانوں نے جب ان کو امان دیدی تو اب امان ان کے دادوں اور نانوں کے لئے ثابت نہیں ہوگی، کیوں کہ جب لفظ کا معنی حقیقی مراد لے لیا تو معنی مجازی مراد نہیں لے سکتے۔

لیکن اگر کافروں نے امان اپنے ابناء کے لئے طلب کی اور مسلمانوں نے ان کو امان دیدی تو امان کافروں کے بیٹوں اور پوتوں دونوں کے لئے ثابت ہوگی اس لئے کہ ابناء کا لفظ عرف میں بیٹوں اور پوتوں دونوں کو شامل ہوتا ہے بلکہ پوتوں سے نیچے پڑپوتوں وغیرہ کو بھی شامل ہوتا ہے۔ جیسے بنی اسرائیل کا لفظ اسرائیل یعنی یعقوب علیہ السلام کی ساری اولاد کو شامل ہے۔ بنو ہاشم کا لفظ ہاشم کی پوری اولاد کو شامل ہے، لہٰذا مستأمن کا پوتا اس کے بیٹے یعنی اپنے باپ کے تابع ہوگا اور اس کی جان بھی محفوظ ہوگی۔

اور اگر کافروں نے اپنی امہات کے لئے امان طلب کی اور مسلمانوں نے ان کو پناہ دیدی تو پناہ ان کی صرف ماؤں کے لئے ثابت ہوگی دادیوں اور نانیوں کے لئے ثابت نہیں ہوگی، اس لئے کہ امہات امّ کی جمع ہے اس کے دو معنی آتے ہیں، معنی حقیقی ماں اور معنی مجازی دادی پردادی، نانی پرنانی وغیرہ ہے، جب معنی حقیقی مراد لے لیا ہے تو معنی مجازی مراد نہیں لیا جائے گا، اس لئے امان ان کافروں کی صرف ماؤں کے لئے ثابت ہوگی دادیوں وغیرہ کے لئے نہیں ہوگی۔

اشکال: - ائمہ احناف کے اس اصول پر اشکال ہوتا ہے کہ قرآن کریم میں اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا ہے "**لاتنکحوا ما نکح آباء کم**" کہ تم نکاح نہ کرو ان عورتوں سے جن سے تمہارے آباء نے نکاح کیا ہے۔ اس آیت سے احناف نے **منکوحة الأب** اور **منکوحة الجد** دونوں سے نکاح کے حرام ہونے کو ثابت کیا ہے **منکوحة الأب** ، **مانکح آباء کم** کا حقیقی معنی ہے اور **منکوحة الجد** اس کا مجازی معنی ہے۔ اس طرح احناف نے معنی حقیقی اور معنی مجازی مراد لے کر اپنے ہی اُصول کی خلاف ورزی کر لی۔ اسی طرح قرآن کریم میں اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا ہے "**حرّمت علیکم امھاتکم**" کہ تم پر تمہاری ماؤں کے ساتھ نکاح حرام کیا گیا ہے۔ اس آیت سے ائمہ احناف نے ماں اور دادی نانی کے ساتھ نکاح کے حرام ہونے کو ثابت کیا ہے۔ ماں امہات کا حقیقی معنی

ہے۔اور دادی نانی اس کا مجازی معنی ہے احناف نے دونوں معنی مراد لے کر اپنے ہی اُصول کی خلاف ورزی کر لی۔

اس اشکال کے دو جواب ہیں ایک جواب علی سبیل الانکار ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ ہم اس بات کو تسلیم ہی نہیں کرتے کہ ہم نے منکوحۃ الأب اور منکوحۃ الجد دونوں کے ساتھ نکاح کے حرام ہونے کو آیت سے ثابت کیا ہے، بلکہ **منکوحة الاب** کے ساتھ نکاح کا حرام ہونا " **لاتنکحوا ما نکح آباء کم** سے ثابت ہے اور **منکوحة الجد** کے ساتھ نکاح کا حرام ہونا اجماع امت سے ثابت ہے۔اسی طرح" **حرّمت علیکم امهاتکم** " سے صرف ماں کے ساتھ نکاح کا حرام ہونا ثابت ہے اور دادی نانی وغیرہ کے ساتھ نکاح کا حرام ہونا اجماع امت سے ثابت ہے، لہٰذا کوئی اشکال نہ رہا۔

دوسرا جواب علی سبیل التسلیم ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ ہم اس بات کو تسلیم کرتے ہیں کہ **منکوحة الأب** اور **منکوحة الجد** کے ساتھ نکاح کا حرام ہونا اس آیت سے ثابت ہے اسی طرح ماں اور نانی سے نکاح کا حرام ہونا بھی اسی آیت سے ثابت ہے لیکن ہم نے اپنے اُصول کی خلاف ورزی نہیں کی اس طرح کہ ہم نے عموم مجاز مراد لیا ہے اور عموم مجاز کا مطلب یہ ہے کہ لفظ کا ایک ایسا عام معنی مراد لیا جائے کہ اس کا معنی حقیقی اور معنی مجازی دونوں اس معنی میں داخل ہو جائیں۔

آیت کریمہ میں آباء اور امہات اُصول کے معنی میں ہے۔اُصول سے مراد باپ، دادا، پردادا، نانا، پرنانا، ماں، دادی، پردادی، نانی، پرنانی وغیرہ ہے۔جب **منکوحة الأب** سے نکاح کا حرام ہونا ثابت ہو تو منکوحۃ الجد سے نکاح کا حرام ہونا بھی ثابت ہوگا، کیوں کہ جس طرح "اَبٌ" اُصول میں سے ہے اسی طرح " جد " بھی اُصول میں سے ہے۔اسی طرح جب " **حرمت علیکم امهاتکم** " سے ماں کے ساتھ نکاح کا حرام ہونا ثابت ہوا تو دادی، نانی وغیرہ کے ساتھ بھی نکاح حرام ہوگا کیوں کہ جس طرح ماں اُصول میں سے ہے، اسی طرح دادی نانی بھی اُصول میں سے ہے۔

وعلیٰ هذا قلنا اذا اوصیٰ لابکار بنی فلان لاتدخل المصابة بالفجور فی حکم الوصیة ولو اوصیٰ لبنی فلان وله بنونٌ وبنوبنیه کانت الوصیة لبنیه دون بنی بنیه قال اصحابنا رحمهم الله لو حلف لاینکح فلانةوهی اجنبیه کان ذالک علی العقدحتی لوزنابها لایحنث.

ترجمہ:- اور حقیقت ومجاز کے اسی اُصول کی بناء پر ہم نے کہا کہ جب آدمی نے وصیت کی بنو فلاں کی باکرہ لڑکیوں کے لئے تو وصیت کے حکم میں داخل نہیں ہوگی وہ لڑکی جس کی بکارت کو زائل کر دیا گیا ہو زنا کے ساتھ اور اگر کسی آدمی نے وصیت کی فلاں کے بیٹوں کے لئے اور حال یہ ہے کہ فلاں آدمی کے بیٹے بھی ہیں اور پوتے بھی ہیں، تو وصیت اس کے بیٹوں کے لئے ہوگی پوتوں کے لئے نہیں ہوگی۔ ہمارے حنفی علماء نے کہا ہے کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ وہ فلاں عورت سے نکاح نہیں کرے گا، حالانکہ وہ فلاں عورت اجنبیہ ہے تو اس کی یہ قسم عقد نکاح پر واقع ہوگی **اسی وجہ سے** اگر قسم کھانے والے نے اس فلاں عورت کے ساتھ زنا کر لیا تو اس کی قسم نہیں ٹوٹے گی۔

تشریح:- اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ نے حقیقت ومجاز کے اصول پر تین مسئلے متفرع کئے ہیں۔

پہلا مسئلہ:- ابکار باکرہ کی جمع ہے بمعنی کنواری لڑکی۔ عورت کی اندام نہانی (فرج) میں ایک باریک جھلی ہوتی ہے جو پیاز کے اندر والی باریک جھلی کی طرح ہوتی ہے اس کو بکارت کہتے ہیں۔ یہ باریک جھلی کبھی اچھلنے کودنے سے اور کبھی کثرت حیض سے اور کبھی زیادہ عمر گزرنے سے زائل ہو جاتی ہے۔ جس لڑکی کی بکارت ان اسباب میں سے کسی سبب سے زائل ہو جائے وہ حقیقۃً باکرہ ہی ہے، اس لئے کہ ابھی تک کوئی مرد بھی اس تک نہیں پہنچا لیکن اگر بکارت لڑکی کے زنا کرنے سے زائل ہو تو صاحبین رحمہما اللہ اس لڑکی کو ثیبہ کہتے ہیں اور امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے ہاں وہ لڑکی باکرہ کے حکم میں ہے یعنی مجازاً باکرہ ہے، باکرہ لڑکیوں کی طرح اس کا سکوت رضامندی کی دلیل ہوگا۔ حقیقۃً باکرہ نہیں اس لئے کہ پہنچنے والا امرد اس تک پہنچ چکا ہے۔

اب مصنف رحمہ اللہ کی تفریع سمجھو کہ کسی آدمی نے وصیت کی کہ میرے مرنے کے بعد میرا تہائی مال بنو فلاں کی باکرہ لڑکیوں کو دیدینا تو وصیت کا مال ان لڑکیوں کو دیا جائے گا جو حقیقۃً باکرہ ہیں۔ جس لڑکی کی بکارت زنا سے زائل ہوئی ہو وہ وصیت کے حکم میں داخل نہیں ہوگی اس لئے کہ "مصابة بالفجور" کو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے مجازاً باکرہ قرار دیا ہے۔ جب ابکار سے حقیقۃً باکرہ لڑکیاں مراد لی ہیں تو اس کا معنی مجازی مراد نہیں لے سکتے کیوں کہ ایک ہی لفظ سے ایک ہی وقت میں معنی حقیقی اور معنی مجازی مراد لینا جائز نہیں۔ اور صاحبین کے نزدیک بھی مصابة بالفجور وصیت کے حکم میں داخل نہیں ہوگی کیوں کہ وہ ان کے نزدیک ثیبہ ہے اور جس کی بکارت اچھلنے کودنے یا کثرت حیض یا زیادہ عمر کی وجہ سے زائل ہوگئی ہو تو وہ بالاتفاق وصیت کے حکم میں داخل ہوگی کیوں کہ وہ حقیقۃً باکرہ ہے۔

قولہ : ولو اوصیٰ لبنی فلاں الخ ۔ سے حقیقت ومجاز پر دوسرا مسئلہ متفرع کیا ہے وہ مسئلہ یہ ہے کہ کسی آدمی نے وصیت کی کہ میرے مرنے کے بعد میرا تہائی مال بنوفلاں کو دیدینا۔ بنو جمع ہے ابن کی ، اصل میں بنون تھا نون اضافت کی وجہ سے گر گیا۔ اس کا حقیقی معنی بیٹا اور مجازی معنی پوتا ہے۔ فلاں آدمی کے بیٹے بھی ہیں اور پوتے بھی ہیں۔ تو وصیت کا مال اس فلاں آدمی کے بیٹوں کو ملے گا پوتوں کو نہیں ملے گا کیوں کہ وصیت کرنے والا فلاں کے بیٹوں کے ساتھ احسان کرنا چاہتا ہے جب ابن کا حقیقی معنی مراد لے لیا تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے ہاں مجازی معنی پوتے مراد نہیں لیں گے۔

لیکن صاحبین رحمہما اللہ کے ہاں وصیت کا مال بیٹوں اور پوتوں دونوں کو ملے گا۔

صاحبین رحمہما اللہ کی دلیل :- صاحبین رحمہما اللہ نے وصیت کو امان پر قیاس کیا ہے کافر اپنے ابناء کے لئے امان طلب کریں تو امان بیٹوں اور پوتوں دونوں کے لئے ثابت ہوتی ہے کیوں کہ ابناء کا لفظ عرف میں بیٹوں اور پوتوں دونوں کو شامل ہوتا ہے۔ اسی طرح کسی نے وصیت کی فلاں کے ابناء کے لئے تو وصیت کا مال بیٹوں اور پوتوں دونوں کو ملے گا۔

امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل :- امام صاحب رحمہ اللہ نے وصیت اور امان میں فرق کیا ہے، امان میں جان کی حفاظت ہوتی ہے اور جان کی حفاظت اصل ہے جو کہ ادنیٰ شبہ سے بھی ثابت ہو جاتی ہے ابناء میں اس بات کا شبہ ہے کہ اس میں پوتے بھی داخل ہیں، لہٰذا اس شبہے سے پوتوں کے لئے بھی امان ثابت ہو جائے گی۔ بخلاف وصیت کے کہ مال کی وصیت پوتوں کے لئے اصل نہیں کیوں کہ اصل یہ ہے کہ آدمی کا مال اس کے ورثا کو ملے اور کسی کو نہ ملے لہٰذا ابناء میں پوتوں کے شبہ سے وصیت کا مال پوتوں کے لئے ثابت نہیں ہوگا، صرف بیٹوں کے لئے ثابت ہوگا۔

اشکال :- امان میں جان کی حفاظت ہوتی ہے جو کہ اصل ہے اس لئے ادنیٰ شبہ کی وجہ سے پوتوں کے لئے ثابت ہو جاتی ہے۔ اسی طرح کافر امان اپنے آباء کے لئے طلب کریں تو ان کے دادوں کے لئے بھی ثابت ہونی چاہئے کیوں کہ آباء میں دادوں کے داخل ہونے کا شبہ تو ہے حالانکہ اس شبہ کی وجہ سے دادوں کے لئے امان ثابت نہیں ہوتی۔

جواب :- ابناء میں شبہ کا اعتبار اس لئے کیا گیا ہے کہ حقیقی بیٹے اصل ہیں اور پوتے فرع ہیں اور فرع اصل کے

تابع ہوتا ہے اس لئے پوتے بیٹوں کے تابع ہوں گے اور ان کے لئے بھی امان ثابت ہو جائے گی۔لیکن دادے اصل ہیں اور باپ فرع ہیں اور اصل فرع کے تابع نہیں ہوتا ہے۔لہٰذا دادوں کے لئے باپوں کے تابع ہو کر شبہ کی وجہ سے امان ثابت نہیں کریں گے۔

قال اصحابنا الخ۔ سے حقیقت ومجاز کے عدم اجتماع کے اُصول پر تیسرا مسئلہ متفرع کیا ہے کہ کسی آدمی نے قسم کھائی کو وہ فلاں عورت کے ساتھ نکاح نہیں کریگا اور وہ فلاں عورت اجنبیہ ہے تو یہ قسم عقد نکاح پر محمول ہوگی۔نکاح کے دو معنی ہیں عقد نکاح کے معنی میں حقیقت شرعیہ اور وطی کے معنی میں مجاز شرعی ہے اور وہ جو نکاح کا معنی ضم (ملانا) بیان کرتے ہیں اس معنی میں یہ حقیقت لغوی ہے۔

اس آدمی کے حلف میں نکاح بمعنی عقد ہے، جب عقد والا معنی لے لیا تو مجازی معنی وطی مراد نہیں لے سکتے کیوں کہ ایک لفظ سے معنی حقیقی اور معنی مجازی اکٹھے مراد نہیں ہو سکتے۔جب عقد والا معنی مراد ہے تو اس قسم کھانے والے آدمی نے اس عورت کے ساتھ زنا کر کے وطی کی تو اس کی قسم نہیں ٹوٹے گی۔

اشکال:۔ آیت کریمہ "حتی تنکح زوجاً غیرہ" میں نکاح سے مراد وطی ہے اور یہاں نکاح سے عقد مراد لیا اس کی کیا وجہ ہے؟

جواب:۔ یہاں وطی کا معنی اس لئے مراد نہیں لیا کہ وہ اجنبیہ عورت ہے جو محل وطی نہیں ہوتی بلکہ محل عقد ہوتی ہے اور "حتی تنکح زوجاً غیرہ" میں نکاح سے وطی اس لئے مراد ہے کہ عقد کا مفہوم زوجاً سے سمجھ میں آتا ہے۔

ولہٰذا قال اذا حلف لایضَعُ قدمَہ فی دار فلان یحنثُ لو دخَلَھا حافیا او مُتَنَعِّلاً او راکباً و کذلک لو حلَفَ لایسکن دار فلان یحنث لو کانت الدار ملکاً لفلانٍ او کانت باجرةٍ او عاریةٍ و ذلک جمعٌ بین الحقیقةِ و المجاز و کذلکٌ لو قال عبدہ حرٌّ یومَ یَقْدم فلان فقَدِمَ فلانٌ لیلا او نھارا یحنثُ قلنا وضع القَدم صار مجازاً عن الدخول بحکم العرف و الدخولُ لایتفاوَتُ فی الفصلَین و دارُ فلان صار مجازا عن دار مسکونة لہ و ذلک لایتفاوَتُ بین ان یکون ملکاً لہ او کانت باجرة لہ و الیوم فی مَسْئَلَةِ القدومِ عبارةٌ عن مطلقَ الوقت لان الیومَ

اذااُضیف الی فعل لایُمتَدُّ یکون عبارۃً عن مطلق الوقت کماعُرِف فکان الحنثُ بھذاالطریق لابطریق الجمع بین الحقیقة و المجاز.

ترجمہ:-اوراگرکوئی آدمی کہے کہ جب کسی نے قسم کھائی کہ وہ اپنا پاؤں فلاں آدمی کے گھر میں نہیں رکھے گا تو اس کی قسم ٹوٹ جائے گی اگر وہ اس گھر میں داخل ہو ننگے پاؤں یا جوتے پہن کر یا سوار ہو کراوراسی طرح اگرکسی آدمی نے قسم کھائی کہ وہ فلاں آدمی کے گھر نہیں رہے گا تو اس کی قسم ٹوٹ جائے گی اگر وہ گھر فلاں آدمی کی ملک میں ہو یا کرائے پر ہو یا مانگا ہوا ہو اور یہ حقیقت ومجاز کے درمیان جمع کرنا ہے۔اسی طرح اگرکسی آدمی نے کہا کہ اس کا غلام آزاد ہے جس دن فلاں آئے گا پھر وہ فلاں آدمی رات کو آیا یا دن کو اس کی قسم ٹوٹ جائے گی تو ہم کہیں گے کہ پاؤں کا رکھنا مجاز ہو گیا ہے دخول سے عرف کے حکم کی وجہ سے اور دخول مختلف نہیں ہوتا دونوں صورتوں میں (ننگے پاؤں اور جوتوں کے ساتھ داخل ہونے کی صورت میں)اور دار فلاں مجاز ہو گیا ہے اس گھر سے جس میں فلاں نے رہائش اختیار کی ہو اور اس کی رہائش مختلف نہیں ہوتی اس معنی میں کہ وہ گھر اس کی ملک میں ہو یا اس نے کرائے پر لیا ہو،اور قدوم کے مسئلے میں یوم عبارت ہے مطلق وقت سے اس لئے کہ یوم کی اضافت جب فعل غیر ممتد کی طرف کی جائے تو یوم عبارت ہوتا ہے مطلق وقت سے،جیسا کہ یہ (اپنی جگہ) پہچانا جا چکا ہے،تو قسم کھانے والے کا حانث ہونا عموم مجاز کے اس طریقے سے ہے حقیقت اور مجاز کے درمیان جمع کرنے کے طریقے سے نہیں ہے۔

تشریح:-اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ نے " ولـئـن قـال " سے حقیقت اور مجاز کے اُصول پر وارد ہونے والے تین اعتراض ذکر کیے ہیں اور پھر " قلنا " سے ان کے ترتیب وار تین جواب دیئے ہیں۔

پہلا اعتراض یہ ہے کہ کسی آدمی نے قسم کھائی کہ میں فلاں آدمی کے گھر قدم نہیں رکھوں گا۔قدم نہ رکھنے کے دو معنی ہیں معنی حقیقی یہ ہے کہ اس کے گھر میں ننگے پاؤں نہیں جاؤں گا اور معنی مجازی یہ ہے کہ جوتے پہن کر یا سوار ہو کر اس کے گھر میں نہیں جاؤں گا۔علماء احناف کہتے ہیں قسم کھانے والا اس کے گھر میں جس طریقے سے بھی داخل ہو وہ حانث ہو جائے گا خواہ ننگے پاؤں داخل ہو یا جوتے پہن کر یا سوار ہو کر داخل ہو۔اے احناف تم نے یہاں ایک ہی

لفظ سے ایک ہی وقت میں معنی حقیقی اور معنی مجازی دونوں کو جمع کر لیا جو تمہارے اصول کے خلاف ہے۔

دوسرا اعتراض:- وکذالک لو حلف لا یسکن دار فلان سے دوسرا اعتراض ذکر کیا ہے کہ کسی آدمی نے قسم کھائی کہ " لا یسکن دار فلانٍ "دارفلان کے دو معنی ہیں معنی حقیقی یہ ہے کہ وہ گھر فلاں کی ملک میں ہو کیوں کہ دارفلاں میں اضافت تخصیص کے لئے ہے جس طرح غلام زیدٍ میں اضافت تخصیص کے لئے ہے اور یہ تخصیص ملک کے ضمن میں ہے زید غلام کا مالک ہے اسی طرح فلاں آدمی گھر کا مالک ہے۔

اور دارفلان کے مجازی معنی یہ ہے کہ فلاں آدمی نے گھر کرایہ پر لیا ہو یا عاریت پر لیا ہو۔ اے احناف تم کہتے ہو کہ قسم کھانے والا فلاں کے گھر میں داخل ہو تو وہ حانث ہو جاتا ہے خواہ وہ گھر فلاں آدمی کی ملک میں ہو یا اس نے کرایہ پر لیا ہو یا عاریت پر لیا ہو اس طرح تم نے ایک ہی لفظ سے معنی حقیقی اور معنی مجازی دونوں کو جمع کر کے مراد لے لیا جو کہ تمہارے اُصول کے خلاف ہے۔

تیسرا اعتراض:-وکذالک لو قال عبده حرّ یومِ یقدم فلان الخ سے تیسرا اعتراض ذکر کیا ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ ایک آدمی نے کہا " عبده حر یوم یقدم فلان " جس دن فلاں آدمی آئے تو اس کا غلام آزاد ہے۔لفظ یوم کے دو معنی ہیں معنی حقیقی دن اور معنی مجازی مطلق وقت ہے۔

اے علمائے احناف تم نے یہاں بھی ایک لفظ کے معنی حقیقی اور مجازی کو ایک ہی وقت میں جمع کر لیا کیوں کہ تم کہتے ہو کہ کہنے والے کا غلام آزاد ہو جائے گا خواہ فلاں آدمی دن کو آئے یا رات کو آئے۔ یہاں بھی حقیقت مجاز کو ایک لفظ میں جمع کر کے تم نے اپنے اصول کی خلاف ورزی کر لی۔

قلنا سے مصنف رحمہ اللہ نے تینوں اعتراضوں کے جواب ترتیب سے ذکر کئے ہیں۔" وضع القدم صار مجازاً عن الدخول بحکم العرف " سے پہلے اعتراض کا جواب دیا ہے کہ اگر کوئی آدمی " لایضع قدمه فی دار فلانٍ " کہہ کر قسم کھائے تو عرف میں اس سے مراد دخول ہوتا ہے کہ میں فلاں کے گھر میں داخل نہیں ہوں گا اس کو عموم مجاز کہتے ہیں اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ لفظ " وضع القدم " کا ایسا عام معنی مراد لے لیا جائے کہ اس کا معنی حقیقی اور معنی مجازی دونوں اس میں داخل ہو جائیں جب وضع القدم سے عموم مجاز کے طور پر داخل ہونا مراد لیا تو قسم کھانے والا خواہ ننگے پاؤں داخل ہو یا جوتے پہن کر داخل ہو یا سوار ہو کر داخل ہو ساری صورتوں میں دخول پایا جائے گا اس لئے اس کی قسم ٹوٹ جائے گی تو قسم کا ٹوٹ جانا عموم مجاز کے طریقے سے ہے معنی حقیقی اور معنی مجازی کو

ایک ہی لفظ میں جمع کرنے کے طریقے سے نہیں ہے اس لئے ہم احناف نے اپنے اصول کی خلاف ورزی نہیں کی۔

یہ ساری تفصیل اس وقت ہے جب قسم کھانے والے نے اپنی نیت ظاہر نہ کی ہو لیکن اگر اس نے اپنی نیت ظاہر کردی کہ وضع قدم سے میری مراد یہ تھی کہ ننگے پاؤں داخل نہیں ہوں گا تو جوتے پہن کر داخل ہونے کی صورت میں حانث نہیں ہوگا۔

قولہ :ودار فلان صار مجازاً عن دار مسکونۃٍ له . سے مصنفؒ نے دوسرے اعتراض کا جواب دیا ہے کہ " لا یسکن دار فلان " میں دارفلاں سے مراد عموم مجاز کے طور پر فلاں آدمی کا رہائشی گھر ہے خواہ وہ رہائشی گھر فلاں کی اپنی ملک میں ہو یا کرائے پر ہو یا عاریت پر لیا ہو اور عرف میں اس جیسی قسم سے مراد دار مسکونہ یعنی رہائشی گھر ہی ہوتا ہے۔ اس لئے قسم کھانے والا اس کے رہائشی گھر میں داخل ہوا تو حانث ہوگا خواہ اس کی رہائش مملوکہ گھر میں ہو یا یا عاریت پر لئے گئے گھر میں ہو۔ ہم احناف نے یہاں بھی اپنے اصول کی خلاف ورزی نہیں بلکہ عرف کی وجہ سے لفظ کا معنی عموم مجاز مراد لیا ہے۔

شمس الائمہ سرخسی رحمہ اللہ نے ذکر کیا ہے کہ قسم کھانے والا آدمی جب فلاں کے اس مملوکہ گھر میں داخل ہو جس میں اس کی رہائش نہیں ہے بلکہ کوئی اس میں رہ رہا ہے تو وہ حانث نہیں ہوگا کیوں کہ وہ گھر فلاں کا رہائشی گھر نہیں ہے کما فی فصول الحواشی۔

قولہ : والیوم فی مسألۃ القدوم عبارۃ عن مطلق الوقت سے مصنفؒ نے تیسرے اعتراض کا جواب دیا ہے کہ " عبدی حر یوم یقدم فلان " میں یوم سے مراد مطلق وقت ہے اور یہ بھی عرف کے حکم کی وجہ سے عموم مجاز کے طور پر ہے یوم سے مطلق وقت اس لئے مراد ہے کہ جب اس کی اضافت فعل غیر ممتد کی طرف ہو تو اس سے مطلق وقت مراد ہوتا ہے جیسا کہ یہ اپنی جگہ معروف ہے۔

یوم کے بارے میں اُصول: - یوم کی اضافت جب فعل ممتد کی طرف ہو تو اس سے مراد دن ہوگا۔ اور جب یوم کی اضافت فعل غیر ممتد کی طرف ہو تو اس سے مطلق وقت مراد ہوگا خواہ وہ وقت دن میں ہو یا رات میں۔

فعل کی دو قسمیں ہیں۔ فعل ممتد اور فعل غیر ممتد۔

فعل ممتد اس فعل کو کہتے ہیں جو لمبا ہو سکتا ہو اس کو فعل غیر آنی بھی کہا جاتا ہے جیسے مارنا سوار ہونا وغیرہ یہ افعال ایسے ہیں کہ لمبا کرنے سے لمبے ہو جاتے ہیں۔ مارنا شروع کیا اور ایک گھنٹے تک مارتا رہا۔

فعل غیر ممتد اس فعل کو کہتے ہیں جو لمبا نہ ہوسکتا ہو اس فعل کو فعل آنی بھی کہتے ہیں ۔ جیسے آنا، داخل ہونا، خارج ہونا۔ ایک آدمی آیا تو اس کے ساتھ ہی آنا ہو گیا۔ اسی طرح ایک آدمی کمرے میں داخل ہوا تو آناً فاناً دخول ہو گیا۔

جب یوم کی اضافت فعل ممتد کی طرف ہو تو اس سے مراد دن اس لئے ہوگا کہ جب فعل لمبا ہوتا ہے تو یوم سے مراد بھی ایسا وقت ہوگا جس میں امتداد ہو اور دن میں امتداد ہوتا ہے تو اس سے مظروف (فعل) اور ظرف (یوم) میں موافقت اور مناسبت رہے گی اگر کسی آدمی نے قسم کھائی " عبده حر یوم یضرب فلان " فلاں نے دن کو مارا تو کہنے والے کا غلام آزاد ہوگا لیکن اگر اس نے رات کو مارا تو غلام آزاد نہیں ہوگا۔

اور جب یوم کی اضافت فعل غیر ممتد کی طرف ہو تو یوم سے مطلق وقت اس لئے مراد ہوگا کہ فعل جب لمبا نہیں ہوتا تو یوم سے مراد بھی ایسا وقت ہوگا جس میں امتداد نہ ہو، اس سے مظروف (فعل) اور ظرف (یوم) میں موافقت پیدا ہو جائے گی، کیوں کہ جب فعل میں امتداد نہیں ہوتا آناً فاناً ہو جاتا ہے تو یوم سے مراد بھی ایسا وقت ہوگا جس میں امتداد نہ ہو اور مطلق وقت میں امتداد کا ہونا ضروری نہیں۔ اس لئے اگر کسی نے قسم کھائی کہ " عبده حر یوم یقدم فلان " یوم سے مطلق وقت مراد ہے اس لئے فلاں رات کے وقت آئے یا دن کے وقت آئے کہنے والے کا غلام آزاد ہو جائے گا۔ اس کے غلام کا آزاد ہونا حقیقت و مجاز کو جمع کرنے کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ یوم سے معنی عموم مجاز مراد لینے کی وجہ سے ہے اس لئے ہم پر کوئی اعتراض باقی نہ رہا۔

ثم الحقيقة انواعٌ ثلثةٌ متعذرةٌ ومهجورةٌ ومستعملةٌ وفی القسمَین الاوّلَین یُصَارُ الی المجاز بالاتفاق ونظیر المتعذرة اذا حلف لایاکُلُ من هذه الشجرة أو من هذه القدر فان اَکلَ الشجرة او القدر متعذّرٌ فینصرف ذالک الی ثمرة الشجرة والی مایحلُّ فی القدر حتی لو اکل من عین الشجرة او من عین القدر بنوع تکلُّفٍ لایحنث وعلی هذا قلنا اذا حلف لا یشرب من هذه البیر ینصرف ذالک الی الاغتراف حتی لو فرضنا انه لو کرع بنوع تکلف لایحنث بالاتفاق .

ترجمہ :- ہر حقیقت کی تین قسمیں ہیں۔ متعذرہ، مہجورہ اور مستعملہ۔ اور پہلی دونوں قسموں میں

بالاتفاق مجاز کی طرف رجوع کیا جائے گا۔ حقیقت متعذرہ کی مثال یہ ہے کہ جب کسی آدمی نے قسم کھائی کہ وہ اس درخت سے نہیں کھائے گا یا اس ہنڈیا سے نہیں کھائے گا یہ متعذرہ کی مثال اس لئے ہے کہ درخت یا ہنڈیا کا کھانا دشوار ہے تو اس قسم کو پھیرا جائے گا اس درخت کے پھل کی طرف یا اس سالن کی طرف جو ہنڈیا کے اندر ہوتا ہے، پس اسی لئے اگر قسم کھانے والے نے عین درخت یا عین ہنڈیا میں سے کچھ کھایا تکلف کے طریقے کے ساتھ تو وہ حانث نہیں ہوگا۔ اور حقیقت متعذرہ کے اصول پر ہم احناف نے کہا کہ جب کسی آدمی نے قسم کھائی کہ وہ اس کنویں میں سے نہیں پئے گا تو اس قسم کو پھیرا جائے گا ہاتھوں سے پانی پینے کی طرف یہاں تک کہ اگر ہم فرض کرلیں اس بات کو کہ اس نے منہ لگا کر کنویں سے پانی پیا تکلف کے طریقے کے ساتھ تو بالاتفاق حانث نہیں ہوگا۔

تشریح: — اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ نے حقیقت کی اقسام میں سے متعذرہ اور مہجورہ کا اصول اور متعذرہ کی مثال بیان کی ہے اور پھر حقیقت متعذرہ کے اصول پر ایک مسئلہ بھی متفرع کیا ہے۔

حقیقت کی تین قسمیں ہیں۔ حقیقت متعذرہ، حقیقت مہجورہ، حقیقت مستعملہ۔

ان تین اقسام میں حقیقت کے تقسیم ہونے کی وجہ حصر یہ ہے کہ لفظ کا معنی حقیقی عرف اور عادت میں مستعمل ہوتا ہوگا یا نہیں۔ اگر لفظ کا معنی حقیقی عرف وعادت میں مستعمل ہو تو یہ حقیقت مستعملہ ہے اور اگر لفظ کا معنی حقیقی عرف وعادت میں مستعمل نہیں ہوتا تو پھر اس کی دو صورتیں ہیں، اس کے معنی حقیقی پر عمل کرنا متعذر و دشوار ہوگا یا نہیں۔ اگر معنی حقیقی پر عمل متعذر و دشوار ہے تو وہ حقیقتِ متعذرہ ہے۔ اور اگر معنی حقیقی پر عمل کرنا دشوار نہیں بلکہ آسان ہے لیکن عرف وعادت میں اس پر عمل چھوڑ دیا گیا ہے تو یہ حقیقت مہجورہ ہے۔

اب تینوں میں سے ہر ایک کی الگ الگ تعریف سمجھیں۔

(۱)...... حقیقتِ متعذرہ اس حقیقت کو کہتے ہیں کہ لفظ کے معنی حقیقی پر عمل کرنا متعذر اور دشوار ہو۔

(۲)...... حقیقتِ مہجورہ وہ ہے کہ لفظ کے معنی حقیقی پر عمل کرنا تو آسان ہو لیکن عرف وعادت یا شریعت میں اس پر عمل کرنا چھوڑ دیا گیا ہو۔

(۳)...... حقیقت مستعملہ اس کو کہتے ہیں کہ لفظ کے معنی حقیقی پر عمل کرنا آسان بھی ہو اور عرف وعادت میں اس پر عمل کو چھوڑا بھی نہ گیا ہو بلکہ عرف وعادت میں لفظ معنی حقیقی میں استعمال ہوتا ہو۔ ہر ایک کی مثال کتاب میں آئے گی۔

قولہ : وفی القسمین الاوّلین الخ. سے حقیقت متعذرہ اور حقیقت مہجورہ کا اصول بیان کیا ہے کہ ان دونوں قسموں میں بالاتفاق لفظ کے معنی مجازی کی طرف رجوع کیا جائے گا۔ معنی حقیقی مراد نہیں ہوگا کیوں کہ لفظ کے معنی حقیقی پر عمل کرنا دشوار ہے یا چھوڑ دیا گیا ہے، تو معنی مجازی مراد لیں گے تاکہ عاقل بالغ کا کلام لغو نہ ہو جائے۔

قولہ : نظیر المتعذرة الخ ۔ سے مصنفؒ نے حقیقتِ متعذرہ کی مثال بیان کی ہے کہ کسی آدمی نے قسم کھائی "**لایأکل من هذه الشجرة**" کہ وہ اس درخت سے نہیں کھائے گا۔ یہاں اس لفظ کا معنی حقیقی "**اکل عین الشجرة**" یعنی عینِ درخت کو کھانا دشوار اور مشکل ہے کہ درخت کی لکڑی یا اس کے پتوں کو انسان نہیں کھاتے اس لئے اس کا معنی مجازی مراد ہوگا اور معنی مجازی یہ کہ اگر وہ درخت پھلدار ہے تو یہ قسم اس کا پھل نہ کھانے پر محمول ہوگی اور اگر غیر پھلدار ہے تو اس کی قیمت اور ثمن نہ کھانے پر محمول ہوگی، جب اس درخت کا پھل یا اس کی قیمت مراد ہے تو اگر قسم کھانے والے نے اس درخت کی لکڑی کا چورن بنا کر کھالیا تو حانث نہیں ہوگا۔

یہ تفصیل اس وقت ہوگی جب حالف نے اس لفظ کو مطلق بولا ہو اور اپنی نیت کو ظاہر نہ کیا ہو اگر اس نے اپنی نیت کو ظاہر کر دیا تو اس کی نیت کے مطابق فتویٰ دیا جائے گا اگر کہتا ہے کہ میری نیت عین درخت کو نہ کھانے کی تھی تو اس کا پھل کھانے سے حانث نہیں ہوگا اور اگر نیت پھل نہ کھانے کی تھی تو عین درخت کھانے سے حانث نہیں ہوگا۔

دوسری مثال کوئی آدمی کہے کہ " **لا یأکل من هذه القدر** " کہ وہ اس ہنڈیا سے نہیں کھائے گا۔ اس لفظ کا حقیقی معنی عین ہنڈیا کو کھانا دشوار ہے تو اس کے مجازی معنی " **ما یحلّ فی القدر** " (وہ سالن جو ہنڈیا میں ہوتا ہے) کی طرف رجوع کیا جائے گا۔ جب ہنڈیا کا سالن مراد ہے تو اگر اس نے ہنڈیا کا سفوف بنا کر کھالیا تو حانث نہیں ہوگا، ہنڈیا کا سفوف بنا کر کھانا اور درخت کی لکڑی پیس کر کھانا مشقت کا طریقہ ہے لیکن لفظ کے مطلق بولنے کے وقت عرف میں یہ معنی مراد نہیں ہوتا اس لئے حانث نہیں ہوگا۔ لیکن اگر قسم کھانے والا اپنی نیت ظاہر کرتا ہے تو اس میں اس کی تصدیق کی جائے گی۔

قولہ : وعلی هذا قلنا اذا حلف الخ ۔ سے مصنفؒ نے حقیقتِ متعذرہ کے اصول پر ایک مسئلہ متفرع کیا ہے، حقیقتِ متعذرہ کے اسی اصول کی بناء پر ہم احناف کہتے ہیں کہ کسی آدمی نے قسم کھائی " **لا یشرب من هذه البئر** " کہ اس کنویں سے نہیں پیے گا یہ لفظ مطلق بولا اور کوئی نیت ظاہر نہیں کی تو اس قسم کو ہاتھوں کے چلوؤں سے پانی پینے کی طرف پھیرا جائے گا کیوں کہ **شرب من البئر** کا حقیقی معنی یہ ہے کہ کنویں میں اتر کر منہ لگا کر پیے اور یہ بہت

دشوار ہے اس لئے مجازی معنی کی طرف رجوع کیا جائے گا اور وہ یہ ہے کہ میں اس کنویں کا پانی ہاتھوں کے چلوؤں یا برتن میں ڈال کر نہیں پیوں گا۔ جب اس لفظ کا یہ معنی مجازی مراد ہے تو اگر قسم کھانے والے نے نیچے اتر کر تکلف کر کے منہ لگا کر اس کنویں کا پانی پیا تو حانث نہیں ہوگا۔

ونظير المهجورةِ لو حلف لايضع قدمه في دار فلان فان ارادةَ وضع القدم مهجورةٌ عادةً وعلى هذا قلنا التوكيل بنفس الخصومة ينصرف الى مطلق جواب الخصم حتى يسع للوكيل ان يجيب بنعم كما يسعُه ان يجيب بلا لان التوكيل بنفس الخصومة مهجورةٌ شرعاً وعادةً .

ترجمہ: -اور حقیقتِ مہجورہ کی مثال یہ ہے کہ اگر کوئی قسم کھائے کہ وہ اپنا قدم فلاں کے گھر میں نہیں رکھے گا یہ مہجورہ کی مثال اس لئے ہے کہ صرف قدم رکھنے کے مراد ہونے کو چھوڑ دیا گیا ہے عادت یعنی عرف کے اعتبار سے۔ اور حقیقتِ مہجورہ کے اسی اصول کی بناء پر ہم نے کہا کہ صرف جھگڑے کے وکیل بنانے کو پھیرا جائے گا مدمقابل کو مطلق جواب دینے کی طرف، اس لئے گنجائش ہوگی وکیل کے لئے اس بات کی کہ وہ لا کے ساتھ جواب دے، کیوں کہ صرف جھگڑے کے وکیل بنانے کو شریعت اور عرف دونوں اعتبار سے چھوڑ دیا گیا ہے۔

تشریح: -اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ نے حقیقتِ مہجورہ کی ایک مثال اور پھر حقیقتِ مہجورہ کے اصول سے ایک مسئلہ مستنبط کیا ہے۔

حقیقت مہجورہ کی مثال یہ ہے کہ کوئی آدمی قسم کھائے " لايضع قدمه في دار فلان " کہ وہ اپنا قدم فلاں کے گھر میں نہیں رکھے گا "وضع قدم" کا حقیقی معنی یہ ہے کہ بغیر دخول کے صرف اپنا قدم اس کے گھر میں رکھ لے اور اس معنی پر عمل کرنا گو آسان ہے لیکن عرف وعادت میں اس پر عمل کو چھوڑا گیا ہے عرف وعادت میں وضع قدم سے مراد دخول ہوتا ہے اس لئے عرف کی وجہ سے مجازی معنی دخول مراد ہوگا۔ قسم کھانے والا جس طرح بھی فلاں کے گھر میں داخل ہوگا حانث ہو جائے گا۔ جب معنی حقیقی اس لفظ سے مراد ہی نہیں تو اگر قسم کھانے والے نے تکلف کر کے بغیر دخول کے صرف باہر سے اپنا پاؤں فلاں کے گھر میں رکھ دیا تو حانث نہیں ہوگا۔ یہ ساری تفصیل اس وقت ہوگی جب

قسم کھانے والے نے یہ لفظ مطلق بولا ہو اور اپنی نیت ظاہر نہ کی ہو۔ لیکن اگر اپنی نیت ظاہر کر دی تو اس کی نیت کے مطابق فتویٰ ہوگا۔ .

قوله : وعلی هذا قلنا ۔ سے حقیقتِ مہجورہ کے اصول پر مصنف رحمہ اللہ نے ایک مسئلہ متفرع کیا ہے کہ صرف جھگڑے کے وکیل بنانے کو پھیرا جائے گا مقابل کو مطلق جواب دینے کی طرف ۔ وکیل مقابل کو لا کی طرح نعم کے ساتھ بھی جواب دے سکتا ہے ۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ ایک آدمی پر کسی نے عدالت میں کچھ رقم کا دعویٰ کیا اور مدعی علیہ انکار کرتا ہے اس مدعیٰ علیہ نے عدالت میں اپنے مقابل، مدعی کو جواب دینے کے لئے وکیل بنالیا اس کو وکیل بالخصومہ کہتے ہیں وکیل بالخصومہ کا حقیقی معنی تو یہ ہے کہ وہ مقابل کی ہر بات کا انکار کرے اور اپنے مؤکل کی طرف داری کرے، اگر چہ وہ مقابل اپنے دعویٰ پر دو گواہ بھی پیش کرے، کیوں کہ اسے جھگڑے کا وکیل ہی بنایا گیا ہے، لیکن جھگڑا کرنا شرعاً و عادۃً متروک ہے ۔ شرعاً اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے جھگڑا کرنے سے روکا ہے فرمایا " ولا تنازعوا " اور عادۃً اس لئے کہ جو چیز شرعاً متروک ہوتی ہے وہ مسلمانوں کی عادت میں بھی متروک ہوتی ہے ۔ اس کے علاوہ یہ بات بھی ہے کہ سمجھ دار اور عقلمند لوگ جھگڑا نہیں کرتے اس لئے تو کیل بالخصومہ کے حقیقی معنی کو چھوڑ کر معنی مجازی کی طرف رجوع کیا جائے گا ۔ اور معنی مجازی مطلق تو کیل ہے لہٰذا مدعیٰ علیہ کا وکیل مقابل کی بات کا جس طرح انکار کر سکتا ہے اسی طرح مقابل کی بات کا اقرار بھی کر سکتا ہے اور اس وکیل کا اقرار اس کے مؤکل (مدعیٰ علیہ) کا اقرار سمجھا جائے گا لہٰذا اس مؤکل کو اتنی رقم مدعی کو دینی پڑے گی۔

ولو کانت الحقیقة مستعملةً فان لم یکن لها مجازٌ متعارفٌ فالحقیقة اولیٰ بلا خلاف وان کان لها مجاز متعارف فالحقیقة اولیٰ عند ابی حنیفة وعندهما العمل بعموم المجاز اولیٰ مثاله لو حلف لایأکل من هذه الحنطة ینصرف ذالک الیٰ عینها عنده حتی لو اکل من خبز الحاصل منها لایحنث عنده وعندهما ینصرف الیٰ ما تَتَضمّنُه الحنطة بطریق عموم المجاز فیحنث بأکلها وبأکل الخبز الحاصل منها وکذا لو حلف لایشرب من الفرات ینصرف الی الشرب منها کرعاً عنده وعندهما الیٰ المجاز المتعارف وهو شربُ مائها بأیّ طریق کان.

ترجمہ:- اور اگر حقیقتِ مستعملہ ہو تو اگر اس کا کوئی مجاز متعارف نہ ہو تو معنی حقیقی ہی اولیٰ ہے، معنی مجازی سے بغیر کسی اختلاف کے، اور اگر اس حقیقتِ مستعملہ کا مجاز متعارف ہو تو معنی حقیقی اولیٰ ہوگا معنی مجازی سے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اور صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک عموم مجاز پر عمل کرنا اولیٰ ہوگا۔ اس کی مثال اگر کسی آدمی نے قسم کھائی کہ وہ اس گندم سے نہیں کھائے گا تو اس قسم کو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے ہاں عین گندم کی طرف پھیرا جائے گا۔ یہاں تک کہ اگر قسم کھانے والے نے گندم سے حاصل ہونے والی روٹی کو کھالیا تو امام صاحب رحمہ اللہ کے ہاں حانث نہیں ہوگا اور صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک اس قسم کو پھیرا جائے گا ہر اس چیز کی طرف جس کو گندم شامل ہوتی ہو عموم مجاز کے طریقے سے۔ پس قسم کھانے والا حانث ہو جائے گا اس گندم کے کھانے سے اور اس روٹی کے کھانے سے جو گندم سے حاصل ہوتی ہے، اور اسی طرح اگر کسی نے قسم کھائی کہ وہ نہر فرات سے پانی نہیں پیئے گا تو اس قسم کو پھیرا جائے گا امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے ہاں اس نہر سے منہ لگا کر پانی پینے کی طرف، اور صاحبین رحمہما اللہ کے ہاں مجاز متعارف کی طرف پھیرا جائے گا اور وہ مجاز متعارف اس نہر کا پانی پینا ہے خواہ جس طریقے سے بھی ہو۔

تشریح:- اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ نے حقیقتِ مستعملہ کی تفصیل بیان کی ہے۔ سب سے پہلے یہ بات سمجھیں کہ لفظ کا معنی حقیقی بھی استعمال ہوتا ہو اور اس کے مقابلے میں اس لفظ کے معنی مجازی کا استعمال عرف وعادت میں زیادہ ہوتا ہو تو اس کو مجاز متعارف کہا جاتا ہے۔

مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ حقیقتِ مستعملہ کا مجاز متعارف کوئی نہیں ہے تو بالاتفاق لفظ کا معنی حقیقی ہی اولیٰ اور رارجح ہوگا اس میں تین صورتیں داخل ہیں۔

پہلی صورت یہ ہے کہ لفظ کا معنی حقیقی ہی استعمال ہوتا ہے اس کا کوئی معنی مجازی نہیں ہے جیسے کوئی قسم کھائے "لا اکلم فلاناً" کلام گفتگو کے معنی حقیقی میں استعمال ہوتا ہے اس صورت میں بالاتفاق معنی حقیقی معنی مجازی سے اولیٰ ہوگا۔ لہٰذا اس لفظ کا معنی حقیقی ہی مراد ہوگا قسم کھانے والے نے اگر فلاں کے ساتھ گفتگو کی تو حانث ہوگا لیکن خط وکتابت کی تو حانث نہیں ہوگا۔

دوسری صورت یہ ہے کہ لفظ کے معنی حقیقی کا استعمال زیادہ ہوتا ہو اور اس کے مقابلے میں معنی مجازی کا استعمال کم ہوتا ہو جیسے اسد شیر کے معنی میں زیادہ استعمال ہوتا ہے اور کبھی بہادر کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے۔ اس صورت میں بھی لفظ کے مطلق بولنے کے وقت بالاتفاق معنی حقیقی ہی اولیٰ اور راجح ہوگا مجازی معنی سے۔ اگر کسی نے قسم کھائی کہ " واللہ انی لا اریٰ اسداً " تو شیر دیکھنے سے حانث ہوگا لیکن رجل شجاع دیکھنے سے حانث نہیں ہوگا۔

تیسری صورت یہ ہے کہ لفظ کا معنی حقیقی اور معنی مجازی دونوں عرف میں برابر استعمال ہوتے ہیں جیسے لفظ "اب" عرف میں معنی حقیقی باپ اور معنی مجازی دادا میں برابر استعمال ہے اس صورت میں بھی ہمارے ائمہ ثلاثہ کا اتفاق ہے کہ لفظ مطلق بولا جائے تو معنی حقیقی معنی مجازی سے اولیٰ اور راجح ہوگا کیوں کہ اصل معنی حقیقی ہے اور معنی مجازی اس کا بدل اور خلیفہ ہے جب اصل پر عمل ممکن ہے بغیر کسی معارض کے تو اصل پر عمل کرنا اولیٰ ہوگا، بدل پر عمل کرنے سے۔

ان تین صورتوں میں لفظ مطلق بولا جائے تو معنی حقیقی کے راجح ہونے میں ہمارے ائمہ کا اتفاق ہے۔ لیکن ایک چوتھی صورت ہے اور وہ یہ ہے کہ لفظ کا معنی حقیقی بھی استعمال ہوتا ہو لیکن عرف وعادت میں اس لفظ کا مجازی معنی زیادہ اور اکثر استعمال ہوتا ہو جس کو مجاز متعارف کہتے ہیں اس صورت میں معنی حقیقی اولیٰ ہے یا مجاز متعارف۔ اس میں امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ اور صاحبین رحمہما اللہ کا اختلاف ہے۔

امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے ہاں اس صورت میں معنی حقیقی راجح ہوگا مجاز متعارف سے۔ اور صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک عموم مجاز پر عمل کرنا راجح ہوگا معنی حقیقی سے۔ جیسے اکل حنطه اس کا معنی حقیقی بھی مستعمل ہے کہ لوگ گندم کو بھون کر اور بعض پکا کر کھاتے ہیں۔ لیکن اس کے مقابلے میں گندم کے آٹے کی روٹی بنا کر کھانے والے زیادہ ہیں اور یہ معنی اکل حنطہ کا مجاز متعارف ہے۔

امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل :- امام صاحب رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ لفظ کا معنی حقیقی مجاز متعارف سے اس لئے اولیٰ اور راجح ہے کہ معنی مجازی خلیفہ ہوتا ہے اور معنی حقیقی اصل ہوتا ہے جب اصل معنی استعمال ہو رہا ہے تو یہ خلیفہ سے اولیٰ ہوگا۔

صاحبین رحمہما اللہ کی دلیل :- صاحبین رحمہما اللہ فرماتے ہیں کہ لفظ سے مقصود معنی ہوتے ہیں اور لفظ کا معنی

عموم مجاز عام ہوتا ہے جو کہ معنی حقیقی اور معنی مجازی دونوں کو شامل ہوتا ہے اس لئے عموم مجاز اعم اور اشمل ہونے کی وجہ سے اولیٰ ہوگا معنی حقیقی سے۔ معنی حقیقی بھی عموم مجاز میں آ جائے گا۔

مثال:۔ مصنف رحمہ اللہ نے اس کی مثال یہ دی ہے کہ اگر کوئی آدمی قسم کھائے " **لایاکل من هذه الحنطة** " اس کا معنی حقیقی تو یہ ہے کہ وہ گندم کو بھون کر یا پکا کر نہیں کھائے گا۔ لوگ اس کو بھون کر یا پکا کر کھاتے ہیں لیکن معنی حقیقی کے مقابلے میں معنی مجازی (متعارف) زیادہ استعمال ہوتا ہے کہ لوگ گندم کی روٹی زیادہ کھاتے ہیں۔ تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے ہاں معنی حقیقی راجح ہوگا اس لئے اس قسم کو عین حنطه کی طرف پھیرا جائے گا اگر قسم کھانے والے نے گندم کے دانے کھائے تو حانث ہوگا لیکن اگر گندم کی روٹی کھائی تو حانث نہیں ہوگا۔ اور صاحبین رحمہما اللہ کے ہاں عموم مجاز اولیٰ ہے لہٰذا گندم کے دانے کھالئے تب بھی حانث ہوگا اور گندم کی روٹی کھالی تب بھی حانث ہوگا۔

قولہ : وکذا لو حلف : سے مصنفؒ نے مجاز متعارف کی دوسری مثال ذکر کی ہے کہ کسی نے قسم کھائی " **لایشرب من الفرات** " کی وہ فرات نہر سے پانی نہیں پئے گا، اس کا معنی حقیقی تو یہ ہے کہ وہ نہر فرات سے منہ لگا کر پانی نہیں پئے گا اور نہر سے منہ لگا کر پینے کا استعمال دیہاتی لوگوں میں ہے کہ ان کے ہاتھ جب خراب ہوتے ہیں دھونے کا وقت ان کے پاس نہیں ہوتا تو وہ ہاتھ ٹیک کر نہر سے منہ لگا کر پی لیتے ہیں۔ اور مجازی معنی کا استعمال اس کے مقابلے میں زیادہ ہے کہ لوگ برتنوں میں ڈال کر لے جاتے ہیں اور گھروں میں پیتے ہیں تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے ہاں اس قسم کو معنی حقیقی کی طرف پھیرا جائے گا قسم کھانے والے نے یہ لفظ مطلق بولا کوئی نیت ظاہر نہیں کی تو اس کی مراد یہ ہوگی کہ وہ نہر فرات سے منہ لگا کر نہیں پئے گا اگر اس نے برتن وغیرہ میں ڈال کر پیا تو حانث نہیں ہوگا لیکن صاحبین رحمہما اللہ کے ہاں عموم مجاز کی طرف قسم کو پھیرا جائے گا کہ وہ نہر فرات کا پانی کسی بھی طریقے سے نہیں پئے گا۔ اس نے برتن میں ڈال کر فرات کا پانی پیا یا منہ لگا کر پیا ہر صورت میں حانث ہو جائے گا۔

ثمّ المجاز عند ابی حنیفة رحمه الله خلف عن الحقيقة فی حق اللفظ وعندهما خلفٌ عن الحقيقة فی حق الحكم حتی لو كانت الحقيقة ممكنةً فی نفسها الاّ انه امتنع العمل بها لمانع يصار الی المجاز والاّ صار الكلامُ لغواً وعنده يصار الی المجاز وان لم تكن الحقيقة ممكنةً فی نفسها مثالُه اذا قال لعبده وهو اكبر سنّاً منه هذا ابنی لايصار الیٰ المجاز عندهما لاستحالة الحقيقة

وعنده يصار الى المجاز حتى يعتق العبد .

ترجمہ:- پھر مجاز امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے ہاں حقیقت کا خلیفہ ہے لفظ کے حق میں اور صاحبین رحمہما اللہ کے ہاں حقیقت کا خلیفہ ہے حکم کے حق میں اس لئے اگر لفظ کا معنی حقیقی اپنی ذات کے اعتبار سے ممکن ہو لیکن اس پر عمل کرنا ممکن نہ ہو کسی مانع کی وجہ سے تو مجاز کی طرف رجوع کیا جائے گا۔ اور اگر لفظ کا معنی حقیقی اپنی ذات کے اعتبار سے ممکن نہ ہو تو کلام لغو ہو جائے گا اور امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے ہاں مجاز کی طرف رجوع کیا جائے گا اگرچہ معنی حقیقی اپنی ذات کے اعتبار سے ممکن نہ ہو۔ اس مسئلہ مذکور کی مثال یہ ہے کہ جب کوئی آدمی اپنے غلام سے کہے اس حال میں کہ وہ غلام اس سے عمر میں بڑا ہے کہ یہ میرا بیٹا ہے تو صاحبین رحمہما اللہ کے ہاں مجاز کی طرف رجوع نہیں کیا جائے گا معنی حقیقی کے محال ہونے کی وجہ سے، اور امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے ہاں مجاز کی طرف رجوع کیا جائے گا حتی کہ وہ غلام آزاد ہو جائے گا۔

تشریح:- اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ نے مجاز کے خلیفہ ہونے کی جہت کا ذکر کیا ہے کہ مجاز حقیقت کا کس جہت سے خلیفہ بنتا ہے۔

اس کی تفصیل اس طرح ہے کہ ہمارے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ اور صاحبین رحمہما اللہ کا اس بات پر تو اتفاق ہے کہ حقیقت اور مجاز دونوں لفظ کی صفات ہیں یعنی یہ دونوں "لفظ" کتاب کی قسمیں ہیں اس لئے حقیقت کی تعریف کی تھی "الحقيقة كل لفظ الخ" اسی طرح اس بات پر بھی اتفاق ہے کہ مجاز حقیقت کا خلیفہ ہے لیکن یہ خلیفہ کس اعتبار سے ہے، اس میں اختلاف ہے۔ سو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے ہاں مجاز حقیقت کا خلیفہ ہے لفظ کے اعتبار سے اور صاحبین رحمہما اللہ کے ہاں مجاز حقیقت کا خلیفہ ہے حکم کے اعتبار سے۔

امام صاحب کے ہاں لفظ کے اعتبار سے خلیفہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ جو لفظ معنی حقیقی کے لئے استعمال کیا جاتا ہو معنی مجازی کے لئے استعمال کرتے وقت قواعد عربیہ اور نحوی ترکیب کے اعتبار سے درست ہو تو مجازی معنی مراد لینا درست ہے اگرچہ لفظ کا معنی حقیقی ممکن نہ ہو۔ صاحبین رحمہما اللہ کے ہاں حکم کے اعتبار سے خلیفہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ جو لفظ معنی مجازی کے لئے استعمال کیا جاتا ہے اس کا معنی حقیقی (حکم) ممکن ہو لیکن کسی عارض کی وجہ سے اس معنی حقیقی پر عمل نہ ہو سکتا ہو تو معنی مجازی مراد لینا درست ہے۔ اور مجاز حقیقت کا خلیفہ اور بدل بن جائے گا لیکن اس

لفظ کا معنی حقیقی ہی ممکن نہ ہو تو معنی مجازی کے لئے استعمال کیا ہوا لفظ لغو ہو جائے گا۔

لیکن امام صاحب رحمہ اللہ کے ہاں مجاز جب حقیقت کا خلیفہ لفظ کے اعتبار سے ہے تو معنی حقیقی ممکن نہ ہو تب بھی معنی مجازی مراد لینا درست ہے اسکی آپ ایک خارجی مثال سمجھیں کہ ایک آدمی کو کہیں "ھذا اسدٌ" یہ ھذا اسدٌ خلیفہ ہے اس ھذا اسدٌ کے لفظ کا جو ہیکل مخصوص یعنی شیر کے لئے بولا جاتا ہے اور یہ لفظ عربی قواعد کے اعتبار سے صحیح ہے اس لئے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے ہاں اس آدمی کو ھذا اسدٌ کہنا جائز ہے خواہ اس میں اسدیت یعنی شجاعت والا حکم پایا جائے یا نہ پایا جائے۔

لیکن صاحبین رحمہما اللہ کے ہاں اگر آدمی کو ھذا اسدٌ کہیں گے تو یہ ھذا اسد مجاز ہوگا اسدیت (شجاعت) کے حکم میں اُس ھذا اسدٌ کا جو اسد یعنی شیر کے لئے بولا جاتا ہے اس لئے اگر اس آدمی میں شجاعت والا حکم موجود ہے تو اس کو ھذا اسدٌ کہنا جائز ہے لیکن اگر اس میں شجاعت والا حکم نہیں پایا جاتا تو اس کو مجاز اًھذ اسدٌ کہنا غلط ہوگا۔

مثالہ سے مصنف رحمہ اللہ نے مجاز میں امام صاحب رحمہ اللہ اور صاحبین رحمہما اللہ کے جہت خلافت کا ثمرہ اختلاف ایک مثال سے واضح کیا ہے کہ کوئی آدمی اپنے بڑے غلام کو ھذا ابنی کہہ کر ھذا حرٌ مراد لے تو صاحبین رحمہما اللہ کے ہاں اس سے غلام آزاد نہیں ہوگا اس لئے کہ یہ ھذا ابنی مجاز ہوگا بنوّت (بیٹا ہونے) کے حکم میں اس ھذا ابنی کا جو بیٹے کے لئے بولا گیا ہو اور جس غلام کے لئے ھذا ابنی بولا گیا ہے وہاں بنوّت کا حکم آہی نہیں سکتا یعنی وہ کہنے والے کا بیٹا بن ہی نہیں سکتا کیوں کہ اپنے سے بڑی عمر والا تو بیٹا تو ہوتا نہیں اس لئے ھذا ابنی سے ھذا حرٌ مراد لینا صحیح نہیں ہوگا لہٰذا اس کا یہ کلام لغو ہو جائے گا۔ اس سے معلوم ہوا کہ اگر اپنے سے عمر میں چھوٹے غلام کو ھذا ابنی کہہ کر ھذا حرٌ مراد لیتا ہے تو صاحبین رحمہما اللہ کے ہاں وہ غلام آزاد ہو جائے گا کیوں کہ بنوّت کے حکم کا پایا جانا ممکن ہے۔

اور امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے ہاں عمر میں اپنے سے بڑے غلام کو ھذا ابنی کہہ کر ھذا حرٌ مراد لیتا ہے تو جائز ہے اس سے اس کا غلام آزاد ہو جائے گا کیوں کہ ھذا ابنی کہہ کر ھذا حرٌ مراد ہو یہ مجاز ہے۔ اس ھذا ابنی کے لفظ کا جو بیٹے کے لئے بولا گیا ہو اور یہ لفظ عربی قواعد کے اعتبار سے صحیح ہے، اگرچہ معنی حقیقی (بیٹا ہونا) ممکن نہیں لیکن لفظ کے صحیح ہونے کی وجہ سے ھذا حرٌ سے مجاز بن جائے گا اور غلام آزاد ہو جائے گا۔

وعلی ھذا یخرّج الحکم فی قولہ لہٗ علیّ الفٌ او علیٰ ھذا الجدار وقولہ عبدی

او حماری حرّ.

ترجمہ:- امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ اور صاحبین کے اسی اختلاف پر حکم نکالا جائے گا کہنے والے کے اس قول میں کہ فلاں آدمی کا مجھ یا اس دیوار پر ہزار روپے ہے اور کہنے والے کے اس قول میں کہ میرا غلام یا میرا گدھا آزاد ہے۔

تشریح:- اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ نے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ اور صاحبین کے جہت خلافت میں مجاز کے اختلاف پر دو مسئلے متفرع کئے ہیں کہ صاحبین کے ہاں مجاز حقیقت کا خلیفہ ہے حکم کے اعتبار سے تو معنی مجازی مراد لینے کے لئے معنی حقیقی کا ممکن ہونا ضروری ہے اور امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے ہاں مجاز حقیقت کا خلیفہ ہے لفظ کے اعتبار سے تو معنی مجازی مراد لینے کے لئے قواعد عربیت کے اعتبار سے الفاظ کا صحیح ہونا ہی ضروری ہے معنی حقیقی کا ممکن ہونا ضروری نہیں۔ مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس اختلاف پر کہنے والے کے دو قولوں کا حکم نکالا جائے گا۔

پہلا قول یہ ہے کہ کسی نے کہا " لفلانٍ عليّ الف او علي هذا الجدار " فلاں آدمی کا مجھ پر یا اس دیوار پر ہزار روپیہ ہے۔ اَوْ شک اور تردید کے لئے ہے معنی یہ ہے کہ لا على التعيين ہم دونوں میں سے کسی ایک پر ہزار روپیہ ہے۔ ان دونوں میں سے دیوار پر تو ہزار روپیہ ہو نہیں سکتا کیوں کہ وہ ایک بے جان چیز ہے، اس قول کا معنی حقیقی ممکن نہیں اس لئے صاحبین کے نزدیک یہ کلام لغو ہو جائے گا اور مُقِر پر ایک ہزار روپے کے لازم ہونے میں یہ مجاز نہیں بنے گا۔

لیکن امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے ہاں یہ کلام قواعد عربیہ اور ترکیب نحوی کے اعتبار سے صحیح ہے اس لئے یہ کلام مُقِر پر ایک ہزار روپے کے لازم ہونے میں مجاز بن جائے گا۔ کیوں کہ مُقِر پر ایک ہزار لازم ہو سکتا ہے۔

دوسرا قول یہ ہے کہ کسی نے کہا " عبدي حرّ او حماري حرّ " میرا غلام یا میرا گدھا آزاد ہے یعنی ان دونوں میں سے لا على التعيين ایک آزاد ہے۔ اور ان دونوں میں سے گدھا تو آزاد ہو نہیں سکتا کیوں کہ آزادی پہلے غلامی کو چاہتی ہے اور گدھا غلامی کا محل نہیں تو آزادی کا محل بھی نہیں ہوگا، اس لئے اس کلام کا معنی حقیقی گدھے کی آزادی کی وجہ سے ممتنع ہوا لہٰذا یہ کلام لغو ہو جائے گا۔

لیکن امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے ہاں معنی حقیقی اگرچہ ممتنع ہے لیکن عربی قواعد کے اعتبار سے الفاظ صحیح ہیں اس

لئے غلام کی آزادی سے یہ کلام مجاز بن جائے گا،اور غلام آزاد ہو جائے گا۔

ولایلزم علی هذا اذا قال لإمرأته هذه ابنتي ولها نسبٌ معروف من غيره حيث لاتحرم عليه ولايجعل ذالک مجازاً عن الطلاق سواء كانت المرأة صغرى سِنّاً منه او كبرىٰ لان هذا اللفظ لو صحّ معناه لكان منافياً للنكاح فيكون منافياً لحكمه وهو الطلاق ولااستعارةَ مع وجود التنافي بخلاف قوله هذا ابني فانّ البنوّة لاتنافي ثبوت الملک للاب بل يثبتُ الملک له ثمّ يعتقُ عليه.

ترجمہ:-اور لازم نہیں آئے گا امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے اس اصل پر یہ اعتراض کہ جب کوئی آدمی اپنی بیوی کو کہے یہ میری بیٹی ہے حالانکہ اس کی بیوی کا کسی دوسرے آدمی سے نسب مشہور ہے تو اس کی بیوی اس کہنے والے خاوند پر حرام نہیں ہوگی اور اس قول کو طلاق سے مجاز نہیں بنایا جائے گا، برابر ہے کہ اس کی بیوی عمر کے اعتبار سے کہنے والے خاوند سے چھوٹی ہو یا بڑی ہو اس لئے کہ بیٹی ہونے کا معنی اگر صحیح ہو جائے تو یہ معنی نکاح کے منافی ہوگا لہٰذا حکم نکاح یعنی طلاق کے بھی منافی ہوگا اور منافات کے پائے جانے کے ساتھ مجاز نہیں ہوتا بخلاف غلام کو کہنے والے کے اس قول کے کہ یہ میرا بیٹا ہے کیوں کہ بیٹا ہونا باپ کے لئے ملک کے ثابت ہونے کے منافی نہیں بلکہ باپ کے لئے ملک ثابت ہوگی پھر وہ آزاد ہو جائے گا۔

تشریح:-مصنف رحمہ اللہ نے اس عبارت میں امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے اصل پر وارد ہونے والے ایک اعتراض اور پھر اس کے جواب کو ذکر کیا ہے۔

اعتراض کا خلاصہ یہ ہے کہ کسی آدمی کی بیوی معروف النسب ہے سب کو معلوم ہے کہ یہ فلاں کی بیٹی ہے اس بیوی کو خاوند " هذه ابنتي " کہہ کر طلاق مراد لیتا ہے تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے ہاں اس کی بیوی کو طلاق ہو جانی چاہئے کیوں کہ هذه ابنتي کے الفاظ صحیح ہیں معنی حقیقی اگر چہ ممتنع ہے لیکن امام صاحب رحمہ اللہ کے ہاں " هذه ابنتي،، کو "هذه طالق " سے مجاز نہیں بنایا جاتا خواہ اس کی بیوی عمر کے اعتبار سے خاوند سے چھوٹی ہو، اس کی بیٹی بن سکتی ہو یا عمر کے اعتبار سے اس سے بڑی ہو یعنی اس کی بیٹی نہ بن سکتی ہو تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے اس مسئلے میں

اپنے اصل اور قاعدہ کی خلاف ورزی کرلی۔

قولہ : لانّ هذا اللفظ . سے مصنف رحمہ اللہ نے اس اعتراض کا جواب دیا ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے اس اصل پر یہ اعتراض اس لئے لازم نہیں آئے گا کہ " هذه ابنتي " کا معنی اگر بالفرض صحیح ہو جائے یعنی کہنے والے کی بیٹی ہو جائے تو بنت ہونے کا معنی نکاح کے منافی ہوگا کیوں کہ شرعاً بیٹی کے ساتھ نکاح ہوتا ہی نہیں ۔قرآن کریم میں اللہ تعالیٰ نے ارشادفرمایا " حرّمت عليكم امهاتكم وبناتكم " جب بنت کا معنی نکاح کے منافی ہے تو بنت کا معنی طلاق کے بھی منافی ہوگا کیوں کہ طلاق تو تب واقع ہوگی جب نکاح ہواور یہاں نکاح ہی سرے سے نہیں ہوسکتا جب بنت اور طلاق کے معنی میں منافات ثابت ہوگئی تو دو منافی چیزوں میں مجاز اور استعارہ نہیں پایا جاتا یعنی ایک منافی چیز بول کر دوسری منافی چیز مرادنہیں لے سکتے جیسے پانی بول کر آگ مرادنہیں لے سکتے ۔اس لئے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ " هذه ابنتي " کے الفاظ اگر چہ صحیح ہیں لیکن بنت اور طلاق میں منافات ہے اس لئے بنت بول کر طلاق مراد لینا جائز نہیں۔

اس پر کوئی اعتراض کرسکتا ہے کہ کوئی آدمی اپنے سے بڑے غلام کو ہذا ابنی کہہ کر ہذا حرّ مراد لیتا ہے تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے ہاں وہ غلام آزاد نہیں ہونا چاہئے کیوں کہ شرعاً بیٹا ہونے اور مملوک ہونے میں بھی منافات ہے حالانکہ امام صاحب رحمہ اللہ کے ہاں وہ غلام آزاد ہو جاتا ہے۔

مصنف رحمہ اللہ نے " بخلاف قوله هذا ابني " سے اس اعتراض کے جواب کی طرف اشارہ کیا ہے کہ بیٹا ہونے اور مملوک ہونے میں منافات نہیں ہے کوئی آدمی اپنے مملوک بیٹے کو خریدتا ہے تو اس کی ملک ثابت ہو جاتی ہے مگر وہ ملک باقی نہیں رہتی ہے وہ بیٹا آزاد ہو جاتا ہے اور ملک زائل ہو جاتی ہے کیوں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے " من ملک ذا رحم محرم عتق عليه " کہ جو آدمی اپنے محرم رشتہ دار کا مالک ہو جائے تو اس پر وہ آزاد ہو جاتا ہے۔ جب بیٹا ہونے اور مملوک ہونے میں منافات نہیں تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے ہاں " هذا ابني " کہہ کر هذا حرّ مراد لینا صحیح ہے۔

فصل في تعريف طريق الاستعارة اعلم ان الاستعارة في احكام الشرع مطّرِدَةٌ بطريقين احدهما لوجود الاتصال بين العلة والحكم والثاني لوجود الاتصال بين السبب المحض والحكم.

ترجمہ :- یہ فصل استعارہ کے طریقے کو پہچاننے میں ہے۔ جان لے اس بات کو کہ بلاشبہ شریعت کے احکام میں استعارہ جاری ہوتا ہے دو طریقوں کے ساتھ، ان دو میں سے پہلا طریقہ علت اور حکم کے درمیان اتصال کے پائے جانے کی وجہ سے ہوتا ہے اور دوسرا طریقہ سبب اور حکم کے درمیان اتصال کے پائے جانے کی وجہ سے ہوتا ہے۔

تشریح :- پچھلی فصل میں مصنف رحمہ اللہ نے حقیقت اور مجاز کو بیان کیا تھا اور اس فصل میں حقیقت اور مجاز کے درمیان مناسبت اور علاقے کا ذکر فرمائیں گے کہ لفظ کو جب اصل معنی حقیقی میں چھوڑ کر معنی مجازی میں استعمال کیا جاتا ہے تو وہ کسی مناسبت اور قرینے کی وجہ سے ہوتا ہے۔ اس فصل میں اسی قرینے اور مناسبت کا ذکر ہے۔ اس قرینے کو مناسبت، اتصال اور علاقہ بھی کہا جاتا ہے۔ گویا ایک چیز کے چار نام ہوئے، قرینہ، مناسبت، اتصال اور علاقہ۔ اس بحث کو سمجھنے سے پہلے ایک تمہیدی بات سمجھیں۔

تمہیدی بات :- علم بیان والوں کے ہاں مجاز اور استعارہ میں فرق ہے اگر لفظ کے معنی حقیقی کو چھوڑ کر معنی مجازی میں استعمال کیا جائے علاقہ تشبیہ کی وجہ سے تو اس کو استعارہ کہتے ہیں۔ اور اگر لفظ کے معنی حقیقی کو چھوڑ کر معنی مجازی میں استعمال کیا جائے بغیر علاقہ تشبیہ کے تو اس کو مجاز کہتے ہیں۔ اور علم بیان والوں نے بغیر علاقہ تشبیہ کے پچیس علاقے ذکر کئے ہیں۔ لازم ملزوم، سببیت اور مسببیت، کلیت اور جزئیت اور حال محل وغیرہ کا علاقہ جن کا ذکر اپنی جگہ آئے گا انشاء اللہ العزیز۔ لیکن اصولیین کے نزدیک مجاز اور استعارہ میں کوئی فرق نہیں جو استعارہ ہے وہ مجاز ہے اور جو مجاز ہے وہ استعارہ ہے۔

اصولیین کے نزدیک ابتداءً مجاز کی دو قسمیں ہیں۔ مجاز لغوی اور مجاز عقلی۔

مجاز لغوی اس مجاز کو کہا جاتا ہے جس میں کسی لفظ مفرد کے معنی موضوع لہ کو چھوڑ کر معنی غیر موضوع لہ میں استعمال کیا جائے۔ جیسے لفظ اسد کو ہیکل مخصوص کی بجائے رجل شجاع کے لئے استعمال کیا جائے۔

مجاز عقلی اس مجاز کو کہا جاتا ہے کہ جس میں فعل یا معنی فعل کی نسبت اس چیز کی طرف کی جائے جس کے لئے وہ فعل ثابت نہ ہو۔ جیسے ”انبت الربیع البقل“ موسم بہار نے اگایا گھاس کو۔ یہاں انبت فعل کی نسبت موسم ربیع کی طرف کی گئی ہے حالانکہ ربیع گھاس کو نہیں اگاتا بلکہ اللہ تعالیٰ اگاتا ہے یہ نسبت اللہ تعالیٰ کے لئے ثابت تھی اور یہ نسبت ربیع کی طرف کی گئی ہے۔ اس کو مجاز عقلی کہا جاتا ہے۔

پھر مجاز لغوی کی دو قسمیں ہیں۔مجاز مستعار اور مجاز مرسل۔

مجاز مستعار اس مجاز کو کہا جاتا ہے جس میں لفظ کے معنی موضوع لہ کو چھوڑ کر غیر موضوع لہ معنی میں استعمال کیا جائے علاقہ تشبیہ کی وجہ سے، جیسے بہادر آدمی کو ھذا اسدٌ کہا جائے شجاعت کی وجہ سے۔

مجاز مرسل اس مجاز کو کہا جاتا ہے جس میں لفظ کے معنی موضوع لہ کو چھوڑ کر معنی غیر موضوع لہ میں استعمال کیا جائے بغیر علاقہ تشبیہ کے جیسے کوئی آدمی بیوی کو حــرّرتک (میں نے تجھے آزاد کیا) کہہ کر طلاق مراد لے، یہاں تحریر سے مجاز أطلاق مراد ہے۔

مقصودی بات: -اصولیین کے ہاں غیر علاقہ تشبیہ صرف دو ہیں۔(۱)......علت اور حکم کا علاقہ۔(۲)......سبب اور حکم کا علاقہ۔اس علاقہ کو اتصال، مناسبت اور قرینہ بھی کہتے ہیں۔اس فصل میں مصنف رحمہ اللہ اسی علاقے کو ذکر فرمائیں گے جس کے پہچاننے سے لفظ کو معنی مجازی میں استعمال کرنے کا طریقہ آئے گا۔

مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں " **اعلم ان الاستعارة فی احکام الشرع مطردة بطریقین** " شریعت کے احکام میں مجاز دو طریقوں کے ساتھ جاری ہوتا ہے ایک طریقہ علت اور حکم کے درمیان اتصال کا ہے اور دوسرا طریقہ سبب اور حکم کے درمیان اتصال کا ہے۔

مصنفؒ نے **فی احکام الشرع** کہہ کر احکام لغت سے احتراز کیا ہے کہ لغت کے احکام میں مجاز کا استعمال پچیس طریقوں میں سے کسی ایک طریقے سے ہوتا ہے جس سے علم بیان والے بحث کرتے ہیں۔علّت اور حکم کے علاقے اور سبب اور حکم کے علاقے کو سمجھنے سے پہلے علّت اور سبب کی تعریف سمجھیں۔

علت کی تعریف: -" **ما یوجب الحکم بنفسه ای بلا واسطة** "علّت اس چیز کو کہا جاتا ہے جو حکم کو خود بخود یعنی بغیر کسی واسطے کے ثابت کرتی ہو۔

سبب کی تعریف: -**مایکون مُفضیاالی الحکم بدون ان یکون موضوعاله** سبب اس کو کہا جاتا ہے جو حکم تک پہچانے والا ہو بغیر اس کے کہ اس کو حکم کیلئے وضع کیا گیا ہو یعنی سبب وہ ہوتا ہے جو حکم تک پہنچاتا ہے لیکن اس کو حکم کیلئے وضع نہیں کیا جاتا جب اس کو حکم کے لئے وضع نہیں کیا جاتا تو حکم اس کے ساتھ لازم نہیں ہوگا ہاں علّت کو حکم کیلئے وضع کیا جاتا ہے اس لئے اس کے ساتھ حکم لازم ہوگا۔

مصنف رحمہ اللہ نے دونوں کی مثال کو آگے جا کر ذکر کیا ہے شراء علّت ہے ملک رقبہ کیلئے یعنی ذات کی ملک کیلئے جہاں شراء ہوگا ملک رقبہ (ذات) کا حکم ضرور ہوگا شراء کو ملک رقبہ کیلئے وضع کیا گیا ہے اور اس کے ساتھ حکم لازم ہے اور شراء ملک بضعہ کیلئے سبب ہے ملک رقبہ کے واسطے سے باندیوں میں، کسی نے باندی کو خریدا تو یہ خریدنا ملک بضعہ کا سبب ہے لیکن جہاں شراء ہو وہاں ملک بضعہ کے حکم کا ہونا ضروری نہیں جیسے کسی غلام یا جانور کا شراء ہو تو ملک رقبہ کا حکم تو ہے لیکن ملک بضعہ کا حکم نہیں ہے۔

فائدہ: ملک متعہ یا ملک بضعہ کا معنی ہوتا ہے عورت سے وطی کرنے کے نفع کا مالک ہونا۔

فالاوّل منهما يوجب صحّة الاستعارة من الطرفين والثاني يوجب صحّتها من احد الطرفين وهو استعارة الاصل للفرع مثال الاوّل فيما اذا قال ان ملكتُ عبداً فهو حرٌّ فملك نصف العبد فباعه ثمّ ملك نصف الآخر لم يعتق اذ لم يجتمع في ملكه كلُّ العبد ولو قال ان اشتريتُ عبداً فهو حرٌّ فاشترىٰ نصف العبد فباعه ثمّ اشترىٰ النصف الآخر عتق النصف الثاني ولو عنى بالملك الشراء او بالشراء الملك صحّت نيّته بطريق المجاز لان الشراء علة الملك والملك حكمه فعمّت الاستعارة بين العلة والمعلول من الطرفين الاّ انه فيما يكون تخفيفاً في حقّه لايصدق في حق القضاء خاصّةً لمعنى التهمة لالعدم صحة الاستعارة ومثال الثاني اذا قال لإمرأته حررتكِ ونوى به الطلاقَ يصحّ لان التحرير بحقيقية يوجب زوال ملك البضع بواسطة زوال ملك الرقبة فكان سبباً محضاً لزوال ملك المتعة فجاز ان يستعار عن الطلاق الذى هو مزيل لملك المتعة .

ترجمہ: — ان دو طریقوں میں سے پہلا طریقہ استعارہ کے صحیح ہونے کو ثابت کرتا ہے دونوں طرف سے اور دوسرا طریقہ استعارہ کے صحیح ہونے کو ثابت کرتا ہے، ایک طرف سے اور وہ ایک طرف اصل کا استعارہ ہے فرع کے لئے۔ پہلے طریقے کی مثال اس قول میں ہے کہ جب کوئی آدمی کہے کہ اگر

میں غلام کا مالک ہوا تو وہ آزاد ہے پس وہ کہنے والا آدمی آدھے غلام کا مالک ہوا اور اس آدھے کو بیچ دیا پھر وہ دوسرے آدھے کا مالک ہوا تو یہ دوسرا آدھا آزاد نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس کی ملک میں پورا غلام جمع نہیں ہوا اور اگر وہ کہتا کہ اگر میں نے غلام کو خریدا تو وہ آزاد ہے پس اس نے آدھے غلام کو خریدا اور اس آدھے کو بیچ دیا پھر اس دوسرے آدھے کو خریدا تو یہ دوسرا آدھا آزاد ہو جائے گا۔ اور اگر کہنے والے نے ملک سے شراء مراد لیا یا شراء سے ملک مراد لیا تو اس کی نیت صحیح ہوگی مجاز کے طریقے سے اس لئے کہ شراء ملک کی علت ہے اور ملک اس کا حکم ہے پس استعارہ عام ہو گیا علت اور معلول کے درمیان دونوں طرف سے لیکن جس صورت میں کہنے والے کے حق میں فائدہ ہوگا اس صورت میں خاص طور پر قاضی کے فیصلہ کرنے کے حق میں کہنے والے کی تصدیق نہیں کیجائے گی تہمت کے معنی کی وجہ سے نہ اس وجہ سے کہ استعارہ صحیح نہیں۔ اور دوسرے طریقے کی مثال یہ ہے کہ جب کوئی آدمی اپنی بیوی سے کہے میں نے تجھے آزاد کیا اور اس کہنے سے طلاق کی نیت کرے تو اس کی نیت صحیح ہوگی اس لئے کہ آزاد کرنا اپنے معنی حقیقی کے اعتبار سے ملک بضعہ کے زوال کو ثابت کرتا ہے ملک رقبہ کے زوال کے واسطے سے پس آزاد کرنا ملک متعہ کے زوال کے لئے سبب محض ہے تو جائز ہوگی یہ بات کہ آزاد کرنے کے لفظ کو مجاز بنایا جائے اُس طلاق سے جو ملک متعہ کو زائل کرنے والی ہے۔

تشریح: –اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ نے احکام شرع میں جاری ہونے والے مجاز کے دونوں طریقوں کا اصول اور ان کی مثالیں بیان فرمائی ہیں۔

پہلے طریقے کا اصول یہ ذکر کیا ہے کہ علت اور حکم کا اتصال ہو تو یہ دونوں طرف سے استعارہ کے صحیح ہونے کو ثابت کرتا ہے صحیح ثابت کرنے کا مطلب یہ ہے کہ حکم بول کر علت مراد لینا بھی صحیح اور علت بول کر حکم مراد لینا بھی صحیح ہے۔

دلیل: –دلیل سے پہلے یہ اصولی بات ذہن میں رکھیں کہ اصل بول کر مجازاً فرع مراد لینا صحیح ہے لیکن فرع بول کر اصل مراد لینا صحیح نہیں۔ علت اور حکم کا علاقہ ہو تو دونوں طرف سے مجاز اور استعارہ اس لئے صحیح ہوتا ہے کہ علت اور حکم میں ہر ایک دوسرے کے لئے اصل اور محتاج الیہ ہوتا ہے لہٰذا ایک بول کر دوسرا مراد لینا صحیح ہے۔

علت حکم کے لئے اصل اس طرح ہے کہ ہر حکم کے لئے کوئی نہ کوئی علت ہوتی ہے اور حکم اپنے ثابت ہونے میں علت کا محتاج ہوتا ہے تو علت محتاج الیہ اور اصل ہوئی لہٰذا علت بول کر حکم مراد لینا صحیح ہے۔ اور حکم علت کے لئے اصل اس طرح ہے کہ علت بنفسہا مشروع نہیں ہوئی بلکہ حکم کے لئے مشروع ہوئی ہے تو علت اپنی غرض میں حکم کے تابع ہوئی اور حکم متبوع اور اصل ہوا لہٰذا حکم بول کر علت مراد لینا بھی صحیح ہے۔

قوله : والثاني يوجب صحتها من احد الطرفين . سے مصنف رحمہ اللہ نے دوسرے طریقے کا اصول ذکر کیا ہے کہ سبب اور حکم کا اتصال ہو تو صرف ایک طرف سے استعارہ صحیح ہے اور وہ ایک طرف یہ ہے کہ اصل بول کر فرع مراد لیا جائے یعنی سبب بول کر حکم مراد لیا جائے۔ لیکن حکم بول کر سبب مراد لینا صحیح نہیں۔

دلیل :- سبب بول کر حکم مراد لینا اس لئے صحیح ہے کہ حکم اپنے ثابت ہونے میں سبب کا محتاج ہے اور سبب محتاج الیہ اور اصل ہے لہٰذا سبب (اصل) بول کر حکم (فرع) مراد لینا صحیح ہے۔ لیکن حکم بول کر سبب مراد لینا اس لئے صحیح نہیں کہ سبب کی مشروعیت حکم کے لئے نہیں ہوئی کئی جگہ ایسا ہوتا ہے کہ سبب ہوتا ہے لیکن حکم نہیں ہوتا معلوم ہوا کہ سبب اپنی غرض میں حکم کے تابع نہیں اور حکم سبب کے لئے متبوع اور اصل نہیں لہٰذا حکم بول کر سبب مراد لینا صحیح نہیں ہاں سبب کبھی علت کے معنی میں ہوتا ہے اور سبب علت کے معنی میں اس وقت ہوتا ہے جب حکم (مسبب) سبب کے ساتھ خاص ہو۔ جب سبب علت کے معنی میں ہو تو اس صورت میں استعارہ دونوں طرف سے صحیح ہوگا، حکم بول کر سبب مراد لینا بھی جائز ہوگا جیسے قرآن میں اللہ تعالیٰ کا فرمان " **انی ارانی اعصر خمراً** " میں دیکھتا ہوں اپنے آپ کو شراب نچوڑتے ہوئے۔ شراب کو تو نہیں نچوڑا جاتا بلکہ انگور کو نچوڑا جاتا ہے جس سے شراب بنتی ہے اس لئے یہاں خمراً سے مراد عنب ہے اور عنب سبب بمعنی علت ہے اور خمر حکم (مسبب) ہے اس لئے حکم بول کر سبب مراد لیا گیا ہے۔ اور یہ حکم سبب کے ساتھ اس لئے خاص ہے کہ خمر اس شراب کو کہتے ہیں جو انگور سے تیار کی جاتی ہے۔ مصنفؒ نے **بين السبب المحض** فرما کر سبب کے ساتھ محض کی قید لگائی ہے اس سے سبب بمعنی علت سے احتراز مقصود ہے۔ اگر سبب علت کے معنی میں ہو تو استعارہ طرفین سے صحیح ہوتا ہے۔

قوله : مثال الاوّل فيما اذا قال سے مصنف رحمہ اللہ نے پہلے اصول کی مثال ذکر فرمائی ہے۔ اگر کوئی آدمی کہے " **ان ملكتُ عبداً فهو حرٌ** " اگر میں غلام کا مالک ہوا تو وہ آزاد ہے، وہ آدھے غلام کا مالک ہو گیا اس طرح کہ اس کو کسی نے آدھا غلام ہبہ کر دیا یہ آدھا غلام تو آزاد نہیں ہوگا اس لئے کہ وہ پورے غلام کا مالک نہیں ہوا اور "ان

ملکتُ عبداً سے عرف وعادت میں پورے غلام کا مالک ہونا مراد ہوتا ہے۔ کہنے والے نے آدھے غلام کو آگے بیچ دیا پھر وہ دوسرے آدھے کا مالک ہوگیا تو یہ دوسرا آدھا آزاد نہیں ہوگا اس لئے کہ عرف میں اس کو غلام کا مالک نہیں کہا جاتا پورے غلام کا مالک ہوتا تو یہ عرف میں مالک کہلاتا اور اس کا غلام آزاد ہوتا۔ لیکن پورا غلام اس کی ملکیت میں جمع نہیں ہوا اس لئے دوسرا آدھا غلام آزاد نہیں ہوگا۔

اور اگر کہنے والا یوں کہتا ہے " ان اشتریتُ عبداً فهو حرّ " اگر میں غلام کو خریدوں تو وہ آزاد ہے اس نے آدھے غلام کو خریدا تو یہ آدھا آزاد نہیں ہوگا اس لئے کہ پورے غلام کا خریدنا نہیں پایا گیا اور " ان اشتریت عبداً " سے عرف میں پورے غلام کا خریدنا مراد ہوتا ہے۔ اس کہنے والے نے یہ آدھا غلام بیچ دیا پھر اس نے دوسرے آدھے کو خریدا تو یہ دوسرا آدھا آزاد ہو جائے گا۔ اس لئے کہ پورے غلام کا خریدنا پایا گیا اگرچہ متفرق طور پر سہی۔ لہٰذا اس کے پاس جو آدھا غلام ہے وہ آزاد ہو جائے گا۔

قوله : ولو عنى بالملک الشراء او بالشراء الملک سے مصنف رحمہ اللہ نے اس مثال کو اصول پر منطبق کیا ہے کہ شراء ملک کے لئے علت اور ملک شراء کا حکم ہے، کہنے والا اگر اشتریت کہہ کر ملکتُ مراد لے تو یہ بھی صحیح ہے کیوں کہ اس نے علت بول کر حکم مراد لیا ہے اور ملکتُ کہہ کر اشتریتُ مراد لے تو مجاز کے طور پر یہ بھی صحیح ہے کیوں کہ اس نے حکم بول کر علت مراد لی ہے۔ علت اور حکم میں مجاز دونوں طرف سے صحیح ہوتا ہے۔

قوله : الا انه فيما يكون تخفيفاً سے مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں لیکن وہ صورت جس میں کہنے والا کا فائدہ ہو تو خاص طور پر قاضی اپنے فیصلے میں اس کی تصدیق نہیں کرے گا اور وہ صورت یہ ہے کہ وہ " ان اشتریتُ عبداً فهو حرّ " کہہ کر ملکتُ مراد لے اس میں قائل کا فائدہ ہے کہ ملک مراد ہونے کی صورت میں دوسرا آدھا آزاد نہیں ہوگا کیوں کہ اس کی ملک میں پورا غلام جمع نہیں ہوا۔ اور اگر اشتریتُ سے ظاہراً شراء ہی مراد ہوتا تو دوسرا آدھا آزاد ہو جاتا کیوں کہ پورے غلام کا شراء پایا گیا۔ تو " ان اشتریت عبداً " کہہ کر وہ ملک کی نیت کرتا ہے تو وہ اپنے آدھے غلام کو آزادی سے بچانا چاہتا ہے اور یہ اس کا فائدہ ہے اور اس فائدہ کی وجہ سے اس کی نیت میں تہمت ہے تو اس تہمت کی وجہ سے قاضی اس کی تصدیق نہیں کرے گا۔ کہنے والے کی تصدیق دیانةً فيما بينه وبين الله تو کی جائے گی اس لئے کہ اس نے علت (شراء) بول کر حکم (ملک) مراد لیا ہے اور علت وحکم کا استعارہ دونوں طرف سے صحیح ہوتا ہے۔ لیکن قاضی اس کی تصدیق نہیں کرے گا اس لئے کہ اس کے حق میں تہمت موجود ہے اور وہ تہمت یہ ہے

کہ یہ آدمی ''ان اشتریتُ'' سے ملک اس لئے مراد لیتا ہے کہ وہ اپنے دوسرے آدھے غلام کو آزادی سے بچانا چاہتا ہے۔

قولہ : ومثال الثانی سے مصنف رحمہ اللہ نے دوسرے اصول کی مثال ذکر فرمائی ہے جس میں اصل (سبب) کا استعارہ فرع (حکم) کے لئے صحیح ہوتا ہے لیکن فرع کا استعارہ اصل کے لئے صحیح نہیں ہوتا کوئی آدمی اپنی بیوی سے کہے "حرّرتکِ" میں نے تجھے آزاد کیا اور اس کہنے سے طلاق مراد لے تو طلاق مراد لینا صحیح ہے کیوں کہ آزاد کرنا اپنے معنی حقیقی کے اعتبار سے ملک رقبہ کے زوال کے واسطے سے ملک متعہ کے زوال کو ثابت کرتا ہے تو آزاد کرنا ملک متعہ کے زوال کا سبب ہوگا مثلاً کسی کی باندی ہو اور وہ اس کو آزاد کرے تو اس سے ملک رقبہ زائل ہو جائے گی اور ملک رقبہ کے زوال کے واسطے سے ملک متعہ بھی زائل ہو جائے گا، معلوم ہوا کہ آزاد کرنا ملک متعہ کے زوال کا سبب ہے لہٰذا لفظ آزاد کرنے (تحریر) کو طلاق سے مجاز بنانا جائز ہے کیوں کہ طلاق میں بھی ملک متعہ زائل ہوتا ہے۔

امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے ہاں طلاق بائن سے ملک متعہ زائل ہوتا ہے لہٰذا لفظ تحریر اور اس جیسے دوسرے الفاظ کنایات سے طلاق بائن واقع ہوگی، طلاق رجعی واقع نہیں ہوگی کیوں کہ طلاق رجعی میں ملک متعہ عدت کے بعد زائل ہوتا ہے۔

ولایقال لو جعل مجازاً عن الطلاق لوجب ان یکون الطلاق الواقع به رجعیاً کصریح الطلاق لانا نقول لانجعله مجازاً عن الطلاق بل عن المزیل لملک المتعة وذلک فی البائن اذ الرجعیّ لایُزیل ملک المتعة عندنا .

ترجمہ:- اور نہیں کہا جائے گا کہ اگر لفظ تحریر کو طلاق سے مجاز بنایا جائے تو اس کے ساتھ واقع ہونے والی طلاق رجعی ہونی چاہئے جیسے کہ صریح لفظ طلاق کے ساتھ واقع ہونے والی طلاق رجعی ہوتی ہے، اس لئے کہ ہم کہیں گے کہ ہم اس لفظ تحریر کو طلاق سے مجاز نہیں بناتے بلکہ اس چیز سے مجاز بناتے ہیں جو ملک متعہ کو زائل کرنے والی ہے اور ملک متعہ کا زوال طلاق بائن میں ہوتا ہے کیوں کہ طلاق رجعی ہمارے ہاں ملک متعہ کو زائل نہیں کرتی۔

تشریح:- اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ نے احناف پر وارد ہونے والا ایک اعتراض اور اس کا جواب ذکر

کیا ہے۔

اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ لفظ "حـرّرتکِ" کوتم نے طلاق سے مجاز قرار دیا ہے اور مجاز حقیقت کا خلیفہ ہے تو جو حکم حقیقت کا ہوتا ہے وہی حکم مجاز کا بھی ہونا چاہئے، اور یہاں حقیقت لفظ طلاق ہے اور لفظ "حـرّرتکِ" اس سے مجاز ہے۔ صریح لفظ طلاق سے واقع ہونے والی طلاق، طلاق رجعی ہوتی ہے تو لفظ "حرّرتکِ" سے واقع ہونے والی طلاق بھی طلاق رجعی ہونی چاہئے حالانکہ تم احناف کہتے ہو کہ لفظ "حـرّرتکِ" سے واقع ہونے والی طلاق، طلاق بائن ہوتی ہے۔

مصنف رحمہ اللہ نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ یہ اعتراض اس لئے نہیں کیا جائے گا کہ ہم کہیں گے کہ ہم احناف لفظ "حـرّرتکِ" کو طلاق سے مجاز نہیں بناتے، بلکہ ہم اس کو مجاز بناتے ہیں اس چیز سے جو ملک متعہ کو زائل کرنے والی ہے اور ملک متعہ کو طلاق بائن زائل کرتی ہے، طلاق رجعی زائل نہیں کرتی، کیوں کہ طلاق رجعی سے ہمارے ہاں ملک متعہ زائل نہیں ہوتا۔

اسلئے مطلقہ رجعیہ میں جس طرح ہمارے ہاں قول سے رجوع جائز ہے اسی طرح فعل سے بھی رجوع جائز ہے لیکن امام شافعی رحمہ اللہ کے ہاں طلاق رجعی میں بھی ملک متعہ زائل ہو جاتا ہے اس لئے ان کے نزدیک صرف قول سے رجوع جائز ہے فعل سے رجوع جائز نہیں فعل سے مُرادوطی یا بوس وکنار کرنا ہے اور قول یہ ہے کہ زبان سے کہہ دے کہ میں نے طلاق سے رجوع کر لیا۔

جب لفظ حررتک کو ہم نے مزیل ملک متعہ سے مجاز قرار دیا ہے تو اس سے طلاق بائن واقع ہونے میں ہم پر کوئی اعتراض باقی نہیں رہا۔

ولو قال لامتـه طـلـقتکِ ونویٰ به التحریرَ لایصحّ لان الاصل جاز ان یثبت به الفرع وامّا الفرع فلایجوز ان یثبت به الاصلُ وعلی هذا نقول ینعقد النکاح بلفظ الهبة والتملیک والبیع لان الهبة بحقیقتها توجبُ ملک الرقبة وملک الرقبة یوجب ملک المتعة فی الاِماء فکانت الهبة سبباً محضاً لثبوت ملک المتعة فجاز ان یستعار عن النکاح وکذلک لفظ التملیک والبیع ولاینعکس حتی لاینعقدالبیع والهبة بلفظ النکاح.

ترجمہ:- اور اگر کسی آدمی نے اپنی باندی سے کہا میں نے تجھے طلاق دی اور اس کہنے کے ساتھ اس کو آزاد کرنے کی نیت کی تو یہ نیت صحیح نہیں ہوگی اس لئے کہ اصل کے ساتھ جائز ہے کہ فرع ثابت ہو جائے اور جو فرع ہے سو جائز نہیں ہے یہ بات کہ اس کے ساتھ اصل ثابت ہو جائے۔ اور اسی اصول کی بناء پر ہم کہتے ہیں کہ نکاح منعقد ہو جاتا ہے لفظ ہبہ، تملیک اور بیع کے ساتھ اس لئے کہ ہبہ اپنے معنی حقیقی کے اعتبار سے ثابت کرتا ہے ملک رقبہ کو اور ملک رقبہ ثابت کرتا ہے باندیوں میں ملک متعہ کو۔ پس لفظ ہبہ ملک متعہ کے ثبوت کے لئے سبب محض ہوا تو جائز ہے کہ لفظ ہبہ کو نکاح سے مجاز بنایا جائے اور اسی طرح لفظ تملیک اور بیع ہے اور اس کے برعکس نہیں ہوگا پس اس لئے بیع اور ہبہ منعقد نہیں ہوگا لفظ نکاح سے۔

تشریح:- اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ نے مجاز کے طریق ثانی کی دوسری مثال ذکر کی ہے اور پھر طریق ثانی کے اصول پر ایک مسئلہ متفرع کیا ہے۔

صحت مجاز کا دوسرا طریق سبب اور حکم کے درمیان اتصال کا تھا اور اس میں یک طرفہ استعارہ صحیح ہوتا ہے سبب بول کر حکم مراد لینا صحیح ہوتا ہے اس کی مثال گزر چکی ہے لیکن حکم بول کر سبب مراد لینا صحیح نہیں ہوتا۔

قوله : لو قال لامته الخ سے مصنف رحمہ اللہ نے اس کی مثال ذکر کی ہے۔ اگر کسی آدمی نے اپنی باندی کو کہا طلقتکِ میں نے تجھے طلاق دی اور اس سے اس کو آزاد کرنے کی نیت کرے تو یہ نیت صحیح نہیں ہوگی، اس لئے کہ طلاق (زوال ملک متعہ) حکم ہے اور تحریر اس کا سبب ہے اور حکم (طلاق) بول کر سبب (تحریر) مراد لینا صحیح نہیں ہوتا کیوں کہ اصل (سبب) کے ساتھ فرع (حکم) تو ثابت ہو جاتا ہے، جیسے کہ پیچھے گزر چکا ہے۔ لیکن فرع (حکم) کے ساتھ اصل (سبب) کا ثابت ہونا جائز نہیں ہوتا۔ طلاق فرع ہے اس کے ساتھ آزادی کا ثابت ہونا جائز نہیں۔

وعلى هذا نقول الخ سے مصنف رحمہ اللہ نے صحت مجاز کے طریق ثانی پر ایک مسئلہ متفرع کیا ہے کہ سبب بول کر حکم مراد لینا صحیح ہوتا ہے لیکن حکم بول کر سبب مراد لینا صحیح نہیں ہوتا، اس اصول کی بناء پر ہم کہتے ہیں کہ لفظ ہبہ، تملیک اور بیع کے ساتھ نکاح منعقد ہو جاتا ہے۔ اگر کوئی عورت کسی مرد سے کہے "**وهبتُ نفسي لكَ**" میں نے اپنی جان تجھے ہبہ کر دی اور مرد گواہوں کے سامنے کہے میں نے قبول کیا تو اس سے نکاح منعقد ہو جائے گا۔ اسی طرح ایک عورت نے دوسرے مرد سے گواہوں کی موجودگی میں کہا "**ملّكتكَ نفسي**" میں نے اپنی جان کا تجھے

مالک بنایا۔اور مرد نے کہا" قبلتُ " میں نے قبول کیا تو اس سے بھی نکاح منعقد ہو جائے گا۔اسی طرح ایک عورت نے دوسرے مرد سے کہا" بعتُ نفسی منک " میں نے اپنی جان تجھ پر بیچی اور مرد نے کہا میں نے اس کو قبول کیا تو اس سے بھی نکاح منعقد ہو جائے گا۔اس لئے کہ کہنے والے نے سبب بول کر حکم مراد لیا ہے اور سبب بول کر حکم مراد لینا صحیح ہوتا ہے۔

سبب بول کر حکم اس لئے مراد لیا ہے کہ لفظ ہبہ وغیرہ نکاح کا سبب ہے اس طرح کہ کوئی آدمی اپنی باندی کسی شخص کو ہبہ کردے تو اس ہبہ سے دوسرا شخص اس باندی کے رقبہ (ذات) کا مالک ہو جائے گا اور ملک رقبہ کے واسطے سے وہ شخص اس کی متعہ کا مالک بھی بن جائے گا تو لفظ ہبہ ملک رقبہ کے واسطے سے ملک متعہ کا سبب ہوا اور نکاح میں بھی ملک متعہ ہی ثابت ہوتا ہے، پس لفظ ہبہ نکاح (ملک متعہ) کا سبب ہوا لہٰذا ہبہ بول کر نکاح مراد لینا صحیح ہوا۔

اسی طرح لفظ تملیک اور لفظ بیع ہے کہ کوئی آدمی کسی کو باندی کا مالک بنائے یا اس پر باندی بیچے اور دوسرا اس کو قبول کرے تو اس سے دوسرا آدمی اس باندی کے رقبہ کا مالک ہو جائے گا اور رقبہ کے واسطے سے وہ اس کی متعہ کا مالک ہو جائے گا، پس تملیک اور بیع بھی نکاح کا سبب ہوا لہٰذا تملیک اور بیع بول کر نکاح مراد لینا صحیح ہوگا۔

لیکن اس کے برعکس صحیح نہیں ہوگا یعنی لفظ نکاح سے بیع اور ہبہ صحیح نہیں ہوگا کیوں کہ نکاح (ملک متعہ) حکم ہے اور بیع و ہبہ سبب ہیں اور حکم بول کر سبب مراد لینا صحیح نہیں ہوتا۔کوئی آدمی کسی دوسرے آدمی سے کہے میں نے اپنی باندی تیرے نکاح میں دے دی اور اس سے بیع یا ہبہ مراد لے تو بیع اور ہبہ ثابت نہیں ہوگا۔

ثمّ فی کل موضع یکون المحلُّ متعیّناً لنوع من المجاز لایحتاج فیه الیٰ النیّة لایقال ولما کان امکان الحقیقة شرطاً لصحة المجاز عندهما کیف یصار الی المجاز فی صورة النکاح بلفظ الهبة مع ان تملیک الحرّة بالبیع و الهبة محال لانا نقول ذالک ممکنٌ فی الجملة بان ارتدّتْ ولحقت بدار الحرب ثمّ سبیتْ وصار هذا نظیر مسّ السماء واخواته.

ترجمہ:- پھر ہر اس جگہ میں جہاں محل، مجاز کی ایک قسم (معنی) کے لئے متعین ہو تو اس جگہ میں (معنی مجازی کے لئے) نیت کی ضرورت نہیں ہوگی، اعتراض کے طور پر نہیں کہا جائے گا کہ جب صاحبین کے نزدیک مجاز کے صحیح ہونے کے لئے حقیقت کا ممکن ہونا شرط ہے تو مجاز کی طرف کس

طرح رجوع کیا جائے گا لفظ ہبہ کے ساتھ نکاح کی صورت میں باوجود اس کے کہ آزاد عورت کا مالک بننا بیع اور ہبہ کے ساتھ محال ہے، اس لئے کہ ہم کہیں گے ہبہ کے ساتھ آزاد عورت کا مالک بننا کسی نہ کسی طرح ممکن ہے اس طرح کہ وہ آزاد عورت مرتد ہو جائے اور کافروں کے ملک (دار الحرب) میں چلی جائے پھر اس کو گرفتار کر کے لایا جائے، اور آزاد عورت کا ہبہ کے ساتھ مالک بننا آسمان کو چھونے اور اس جیسے دوسرے مسئلوں کی نظیر بن گیا۔

تشریح:- اس عبارت میں مصنفؒ نے معنی مجازی کی تعیین کی ایک صورت اور صاحبین کے مذہب پر وارد ہونے والے ایک اعتراض اور اس کے جواب کو ذکر کیا ہے۔ معنی مجازی کی تعیین کی صورت یہ ذکر کی ہے کہ بعض اوقات ایک جگہ ایک ہی معنی مجازی کے لئے متعین ہوتی ہے وہاں پر کوئی دوسرا معنی صادق ہی نہیں آسکتا تو وہاں متکلم کی نیت کے بغیر معنی مجازی ہی مراد ہوگا، معنی مجازی کے لئے متکلم کی نیت کی ضرورت نہیں ہوگی، جیسے کوئی آزاد عورت کہے میں نے اپنی جان کا تجھے مالک بنادیا، یہاں پر معنی حقیقی صادق نہیں آسکتا کہ آزاد عورت اپنے آپ کو کسی کی ملکیت میں نہیں دے سکتی اس لئے مالک بنانے کا معنی مجازی ہی متعین ہوگا اور اس معنی مجازی کے لئے کہنے والے کی نیت کی ضرورت نہیں ہے، اور وہ معنی مجازی نکاح ہے اگر دوسرے آدمی نے اس کو قبول کر لیا تو اس سے نکاح منعقد ہو جائے گا۔

لیکن اگر کوئی جگہ ایسی ہے جو ایک معنی مجازی کے لئے متعین نہ ہو تو وہاں پر معنی مجازی مراد لینے کے لئے نیت کی ضرورت ہوگی، جیسے کوئی خاوند اپنی منکوحہ بیوی کو کہے "حررتکِ" میں نے تجھے آزاد کر دیا، اس لفظ کے دو معنی ہو سکتے ہیں، ایک یہ کہ میں نے تجھے اپنی خدمت سے آزاد کر دیا، اور دوسرا یہ کہ اپنے نکاح سے آزاد کر دیا، جب دو معنی کا احتمال ہے تو کوئی ایک معنی مراد لینے کے لئے خاوند کی نیت کی ضرورت ہوگی، خاوند جس معنی کی نیت کرے گا اسی کا اعتبار کیا جائے گا۔

قولہ: لایقال الخ سے مصنفؒ نے صاحبین کے مسلک پر وارد ہونے والا ایک اعتراض اور اس کا جواب ذکر کیا ہے۔

اعتراض کا خلاصہ یہ ہے کہ صاحبین کے ہاں مجاز حقیقت کا خلیفہ ہے حکم کے اعتبار سے۔ معنی مجازی کی طرف رجوع کرنے کے لئے معنی حقیقی کا ممکن ہونا شرط ہے۔ اگر معنی حقیقی ممکن نہ ہو تو کلام لغو ہو جاتا ہے۔ اور معنی مجازی کی طرف رجوع نہیں کیا جاتا، اگر کوئی آزاد عورت کسی مرد کو کہے میں نے اپنے آپ کا تجھے مالک بنادیا یا اپنی

جان کو تجھ پر بیچ دیا، یا اپنی جان تجھے ہبہ کر دی، تو آزاد عورت کا مالک بنانا یا اس کو بیچنا یا ہبہ کرنا ممکن ہی نہیں اس لئے صاحبین کے نزدیک یہ کلام لغو ہونا چاہئے اور اس سے مجازی معنی نکاح مراد نہیں ہونا چاہئے حالانکہ صاحبین کے نزدیک بھی اس سے مجازاً نکاح مراد ہوتا ہے تو صاحبین نے معنی حقیقی کے محال ہونے کے باوجود مجازی معنی مراد لے کر اپنے ہی اصول کی خلاف ورزی کر لی۔

لانا نقول سے مصنفؒ نے اس اعتراض کا جواب ذکر کیا ہے کہ معنی حقیقی (آزاد عورت کا مالک بننا) فی الجملہ ممکن ہے، فی الجملہ ممکن ہونے کا مطلب یہ ہے کہ کسی نہ کسی وقت اور کسی نہ کسی صورت میں معنی حقیقی ممکن ہے وہ اس طرح کہ العیاذ باللہ وہ آزاد عورت مرتد ہو جائے اور گرفتاری کے خوف سے دار الحرب چلی جائے پھر مسلمانوں اور کافروں کی لڑائی ہو اور وہ آزاد عورت قیدی بن کر باندی ہو جائے تو اب اس عورت کا مالک بننا، ہبہ اور بیع کے ذریعے سے ممکن ہے تو معنی مجازی کی طرف رجوع کرنے کے لئے معنی حقیقی کا فی الجملہ ممکن ہونا بھی کافی ہے۔ جب معنی مجازی کے لئے معنی حقیقی کا فی الجملہ ممکن ہونا کافی ہے تو صاحبین کے اصول پر کوئی اعتراض باقی نہ رہا۔

قولہ : وصار هذا نظير مس السماء واخواته : معنی مجازی کی طرف رجوع کرنے کے لئے معنی حقیقی کا فی الجملہ ممکن ہونا آسمان کو چھونے اور اس جیسے دوسرے مسئلوں کی طرح ہو گیا۔

اس کو سمجھنے کے لئے یمین (قسم) کی تین قسمیں اور ان کا حکم سمجھیں۔ یمین کی تین قسمیں ہیں۔ یمین لغو، یمین غموس، یمین منعقدہ۔

یمین لغو اس قسم کو کہا جاتا ہے جو تکیہ کلام کے طور پر استعمال کی جاتی ہے یا جو آدمی زمانہ ماضی کے کسی فعل پر اپنے علم کے مطابق سچی قسم کھائے اور پھر وہ فعل جھوٹا ثابت ہو جائے تو یہ بھی یمین لغو ہے۔ یمین لغو کا حکم یہ ہے کہ اس پر دنیا و آخرت میں کوئی مؤاخذہ نہیں ہوگا۔ یعنی دنیا میں کفارہ نہیں ہوگا اور آخرت میں گناہ نہیں ہوگا۔

یمین غموس اس قسم کو کہا جاتا ہے کہ کوئی آدمی زمانہ ماضی کے کسی کام کے ہونے یا نہ ہونے پر جھوٹی قسم کھائے، اس کا حکم یہ ہے کہ اس پر مؤاخذہ دنیوی یعنی کفارہ تو نہیں ہوگا البتہ مؤاخذہ اخروی یعنی گناہ ہوگا۔

یمین منعقدہ اس قسم کو کہا جاتا ہے کہ کوئی آدمی مستقبل کے کسی کام کے کرنے یا نہ کرنے کی قسم کھائے، اس کا حکم یہ ہے کہ اگر اس قسم کو پورا کر لے تو پھر قسم کھانے والے پر کچھ بھی نہیں لیکن اگر اس قسم کو پورا نہ کرے اس کو توڑ دے تو پھر اس پر مؤاخذہ دنیوی یعنی کفارہ ہوگا۔

اب مسئلہ سمجھیں کہ قسم پر کفارہ واجب ہونے کے لئے قسم کا فی الجملہ ممکن ہونا کافی ہے لیکن اگر کوئی قسم ایسی ہو کہ اس کا پورا کرنا ممکن ہی نہیں تو پھر اس قسم پر کفارہ بھی واجب نہیں ہوگا جیسے یمین غموس کا پورا کرنا ممکن ہی نہیں اس لئے اس پر کفارہ بھی واجب نہیں ہوتا۔

جب وجوب کفارہ کے لئے قسم کا فی الجملہ ممکن ہونا کافی ہے تو اگر کوئی آدمی قسم کھائے " **واللہ لامسّنّ السمآء** " اللہ کی قسم میں ضرور بضرور آسمان کو چھوؤں گا یہ قسم فی الجملہ ممکن ہے اس طرح کہ یہ آدمی ولی بن جائے اور کرامت کے طور پر اڑ کر آسمان کو چھو لے لیکن عام عادت اور عرف میں فی الحال قسم کھانے والا یہ کام نہیں کر سکتا لہٰذا اس کی یہ قسم ٹوٹ جائے گی اور اس پر کفارہ واجب ہو جائے گا۔

اس مسئلے کے اخوات " **واللہ لاُقلّبنّ هذا الحجر ذهباً** " اور **واللہ لاَ طیرنّ فی الهواء** " ہیں۔

کوئی آدمی قسم کھائے " **واللہ لاقلبن هذا الحجر ذهباً** " میں ضرور بضرور اس پتھر کو سونے میں تبدیل کروں گا۔ اس قسم کا فی الجملہ پورا کرنا بھی ممکن ہے، اس طرح کہ وہ آدمی ولی بن جائے اور خرق عادت یعنی کرامت کے طور پر اس پتھر کو سونا بنا دے لیکن عرف اور عادت میں قسم کھانے والا یہ کام کرنے سے عاجز ہے لہٰذا وہ آدمی حانث ہو جائے گا اور اس پر کفارہ واجب ہو جائے گا۔

اسی طرح کوئی آدمی قسم کھائے **واللہ لاطیرنّ فی الهواء** اللہ کی قسم میں ہوا میں ضرور بضرور اڑوں گا۔ ہوا میں اڑنا بھی فی الجملہ ممکن ہے اس طرح کہ ولی بن جائے اور کرامت کے طور پر وہ ہوا میں اڑے، لیکن عام عادت میں وہ آدمی اس طرح کرنے سے عاجز ہے، لہٰذا وہ اپنی قسم میں حانث ہو گیا اس لئے اس پر حانث ہونے کا کفارہ واجب ہوگا۔

خلاصہ یہ کہ وجوب کفارہ کے لئے جس طرح قسم کا فی الجملہ ممکن ہونا کافی ہے اسی طرح صاحبین کے ہاں معنی مجازی کی طرف رجوع کرنے کے لئے معنی حقیقی کا فی الجملہ ممکن ہونا کافی ہے۔

فصل فی الصریح والکنایة الصریح لفظ یکون المراد به ظاهراً کقوله بعتُ واشتریتُ وامثاله وحکمه انه یوجب ثبوتَ معناه بایّ طریق کان من اخبارٍ او نعتٍ اونداءٍ ومن حکمه انه یستغنی عنِ النیّةِ وعلی هذا قلنا اذا قال لامرأته انتِ طالقٌ او طَلقتکِ او یاطالق یقع الطلاق نوی به الطلاق او لم ینوِ وکذا لو قال

لعبده انت حرٌّ او حررتکِ او یا حرُّ.

ترجمہ:- یہ فصل صریح اور کنایہ کے بیان میں ہے۔ صریح وہ لفظ ہے جس کی مراد ظاہر ہو، جیسے کہنے والے کا قول میں نے بیچا اور میں نے خریدا اور اس جیسے دوسرے الفاظ۔ صریح کا حکم یہ ہے کہ وہ اپنے معنی کے ثابت ہونے کو واجب کرتا ہے خواہ وہ صریح جس طریقے سے (کلام میں) آیا ہو یعنی خبر بن کر یا صفت بن کر یا منادی بن کر آیا ہو، اور صریح کے حکم میں سے یہ بھی ہے کہ وہ نیت سے مستغنی ہوتا ہے اور صریح کے اسی حکم کی بناء پر ہم احناف نے کہا ہے کہ کسی خاوند نے اپنی بیوی سے کہا کہ تو طلاق والی ہے یا میں نے تجھے طلاق دی یا او طلاق والی تو اس کہنے سے طلاق واقع ہو جائے گی خواہ خاوند نے اس سے طلاق کی نیت کی ہو یا نیت نہ کی ہو۔ اور اسی طرح اگر کسی آدمی نے اپنے غلام سے کہا تو آزاد ہے یا میں نے تجھے آزاد کیا یا او آزاد۔

تشریح: -اس فصل میں مصنفؒ نے نظم کتاب اللہ کی استعمال فی المعنی کے اعتبار سے بقیہ دو قسموں صریح اور کنایہ کی تعریف، ان کا حکم اور ان کی مثالیں بیان فرمائی ہیں۔

صریح کی تعریف: -" **لفظٌ یکون المراد به ظاهراً** " صریح وہ لفظ ہے جس کی مراد ظاہر ہو، یعنی جو لفظ اپنے معنی اور مفہوم پر دلالت کرنے میں ظاہر ہو وہ صریح ہے۔

اس کے مقابلے میں دوسری قسم کنایہ ہے اس کی تعریف مصنفؒ نے آگے جا کر کی ہے " **هی ما استتر معناه** "یعنی کنایہ وہ لفظ ہے جس کا معنی اور مراد چھپا ہوا ہو۔

صریح کی مثال: -کوئی دمی کہے بِعتُ میں نے بیچا اور اِشتَرَیتُ میں نے خریدا **و امثاله** اور اس جیسے دوسرے الفاظ مثلاً **حررتک** میں نے تجھے آزاد کیا۔

قوله وحکمه انه یوجب الخ :-سے مصنفؒ نے صریح کا حکم (اصول) بیان کیا ہے، اس کا حکم یہ ہے کہ یہ اپنے معنی کے ثابت ہونے کو واجب کرتا ہے وہ لفظ صریح کلام میں جس طرح بھی آیا ہو خواہ وہ خبر بن کر آیا ہو یا صفت بن کر آیا ہو یا منادیٰ بن کر آیا ہو یعنی لفظ صریح کلام میں جس طرح بھی آئے اس کا معنی ضرور ثابت ہوگا۔

اور اس کا ایک حکم یہ بھی ہے کہ یہ نیت سے مستغنی ہوتا ہے یعنی قائل نے لفظ صریح بول کر کوئی نیت بھی نہ کی

ہو یا اس کے معنی کے خلاف کی نیت کی ہو تب بھی اس کا معنی ثابت ہو جائے گا۔

وعلی ھذا سے مصنفؒ نے صریح کے حکم پر ایک مسئلہ متفرع کیا ہے کہ کوئی مرد اپنی بیوی کو کہے "انتِ طالق" تو طلاق والی ہے۔ طالق لفظ صریح ہے اور کلام میں صفت بن کر استعمال ہوا ہے کہ قائل اپنی بیوی کو طلاق والی صفت کے ساتھ متصف کر رہا ہے اس لئے اس کا طلاق والا معنی ثابت ہو جائے گا اور اس کی بیوی کو طلاق واقع ہو جائے گی، خواہ شوہر نے طلاق کی نیت کی ہو یا نہ کی ہو۔

دوسری مثال:- طلقتکِ کوئی مرد اپنی بیوی کو کہے میں نے تجھے طلاق دی یہ لفظ صریح ہے اور کلام میں خبر بن کر آیا ہے اس لئے اس سے بھی کہنے والے کی بیوی کو طلاق واقع ہو جائے گی خواہ اس نے طلاق کی نیت کی ہو یا نہ کی ہو۔

تیسری مثال:- یاطالق کسی مرد نے اپنی بیوی کو کہا او طلاق والی یہ بھی لفظ صریح ہے اور کلام میں منادی بن کر آیا ہے اس لئے اس کا طلاق والا معنی ثابت ہو جائے گا، خواہ خاوند نے طلاق کی نیت کی ہو یا نہ کی ہو۔

اسی طرح کسی مولیٰ نے اپنے مملوک غلام کو کہا انت حر تو آزاد ہے یا حررتکَ میں نے تجھے آزاد کر دیا ہے، یا یا حرُ او آزاد تو اس سے بھی حریت والا معنی ثابت ہو جائے گا خواہ اس نے غلام کو آزاد کرنے کی نیت کی ہو یا نہ کی ہو۔

وعلی ھذا قلنا ان التیمم یفید الطھارۃ لان قولہ تعالیٰ وَلٰکِنْ یُرِیْدُ لِیُطَھِّرَکُمْ صریح فی حصول الطھارۃ بہ وللشافعیؒ فیہ قولان احدھما انہ طھارۃ ضروریۃ والآخر انہ لیس بطھارۃ بل ھو ساتر للحدث وعلی ھذا یخرج المسائل علی المذھبین من جوازہ قبلَ الوقت واداء الفرضین بتیممٍ واحدٍ وامامۃ المتیمّم للمتوضئین وجوازہ بدون خوف تلف النفس او العضو بالوضوء وجوازہ للعید او الجنازۃ وجوازہ بنیۃ الطھارۃ.

ترجمہ:- اور صریح کے اسی حکم (اصول) کی بناء پر ہم احناف نے کہا کہ بیشک تیمم کامل طہارت کا فائدہ دیتا ہے اس لئے کہ باری تعالیٰ کا فرمان " ولکن یرید لیطھرکم " (لیکن اللہ تعالیٰ تمہیں

پاک کرنا چاہتا ہے) تیمم کے ساتھ طہارت کے حاصل ہونے میں صریح ہے، اور امام شافعیؒ کے تیمم میں دو قول ہیں۔ پہلا قول یہ ہے کہ کہ تیمم طہارت ضروریہ ہے اور دوسرا یہ کہ تیمم طہارت ہی نہیں بلکہ وہ حدث کو چھپانے والا ہے اور اسی اختلاف پر کئی مسائل کا حکم نکالا جاتا ہے دونوں مذہبوں پر یعنی تیمم کا جائز ہونا وقت نماز سے پہلے اور ایک تیمم کے ساتھ دو فرضوں کو ادا کرنا۔ اور تیمم کرنے والے کا امامت کرانا وضو کرنے والوں کو، اور تیمم کا جائز ہونا وضو کے ساتھ جان یا عضو کی ہلاکت کے اندیشے کے بغیر اور تیمم کا جائز ہونا عید اور جنازہ کی نماز کے لئے اور تیمم کا جائز ہونا طہارت کی نیت کے ساتھ۔

تشریح: -اس عبارت میں مصنفؒ نے صریح کے اصول پر دوسرا مسئلہ متفرع کر کے امام شافعیؒ کا اختلاف بیان کیا ہے اور پھر اس اختلاف پر کئی مسائل کا حکم نکالا ہے۔

مسئلہ کی تفریع :-صریح کے اصول کی بنا پر ہم احناف نے کہا ہے کہ تیمم طہارت مطلقہ کا فائدہ دیتا ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے قرآن میں ارشاد فرمایا ہے "ولکن یرید لیطھرکم "اللہ تعالیٰ اس تیمم کے ذریعے سے تمہیں پاک کرنا چاہتا ہے لیطھرکم لفظ صریح ہے اور کلام میں خبر بن کر آیا ہے یہ لفظ تیمم کے ساتھ طہارت کے حاصل ہونے میں صریح ہے اس سے معلوم ہوا کہ تیمم بھی پانی نہ پائے جانے کے وقت اسی طرح طہارت کا فائدہ دیتا ہے جس طرح وضو طہارت کا فائدہ دیتا ہے وضو کے ساتھ کامل طہارت حاصل ہوتی ہے تو تیمم کے ساتھ بھی کامل طہارت حاصل ہوگی۔

امام شافعیؒ کے تیمم میں دو قول ہیں اور دونوں قول اس پر متفق ہیں کہ تیمم طہارت مطلقہ کا فائدہ نہیں دیتا۔

پہلا قول یہ ہے کہ تیمم طہارت ضروریہ ہے یعنی ضرورت کی بنا پر اس کو اللہ تعالیٰ نے مشروع قرار دیا ہے اور وہ اداء فرض کی ضرورت ہے اس لئے تیمم بھی ایک فرض کو ادا کرنے کے بعد طہارت بن کر باقی نہیں رہے گا دوسرا قول یہ ہے تیمم ساتر حدث ہے یعنی حدث کو وقتی طور پر چھپانے والا ہے لیکن حدث کو اٹھانے والا نہیں ہے جب وقتی طور پر تیمم حدث کو چھپانے والا ہے تو یہ مطلق طہارت کا فائدہ نہیں دے گا۔

امام شافعیؒ کی دلیل: - تیمم طہارت مطلقہ کا فائدہ نہیں دیتا اس لئے اگر تیمم کرنے والا نماز پڑھ رہا ہو

اور دوران نماز پانی آ جائے یا پانی کے استعمال پر قادر ہو جائے تو اس کا تیمّم ختم ہو جاتا ہے کیونکہ تیمّم حدث کو چھپایا ہوا تھا جو کہ پانی کے آنے سے ظاہر ہو گیا لیکن احناف اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ تیمّم اس وجہ سے نہیں ٹوٹا کہ پہلے حدث چھپا ہوا تھا پانی کے ساتھ وہ ظاہر ہو گیا بلکہ تیمّم اس وجہ سے ٹوٹا کہ تیمّم کے جائز ہونے کی شرط ختم ہو گئی اور تیمّم کے جائز ہونے کی شرط پانی کا موجود نہ ہونا یا پانی کے استعمال پر قادر نہ ہونا تھا جب پانی موجود ہو گیا یا اس کے استعمال پر قادر ہو گیا تو شرط کے ختم ہونے سے تیمّم بھی ختم ہو جائے گا۔

قوله وعلى هذا يخرج المسائل على المذهبين .

امام ابو حنیفہؒ اور امام شافعیؒ کے تیمّم میں طہارت مطلقہ اور طہارت ضروریہ کے اس اختلاف پر کئی مسائل کا حکم نکالا جائے گا۔

پہلا مسئلہ: - امام ابو حنیفہؒ کے ہاں نماز کے وقت سے پہلے تیمّم کرنا جائز ہے کیوں کہ تیمّم وضو کی طرح طہارت مطلقہ ہے جس طرح وضو نماز کے وقت سے پہلے جائز ہے اسی طرح تیمّم بھی نماز کے وقت سے پہلے جائز ہوگا، بشرطیکہ اس کے جائز ہونے کی شرائط موجود ہوں۔ لیکن امام شافعیؒ کے ہاں وقت سے پہلے تیمّم کرنا جائز نہیں کیوں کہ تیمّم طہارت ضروریہ ہے۔ اداء فرض کی ضرورت کے لئے تیمّم جائز ہوا ہے، اور اداء فرض کی ضرورت وقت کے بعد ہوگی۔ نماز کے وقت سے پہلے ضرورت متحقق نہیں اس لئے تیمّم بھی جائز نہیں ہوگا۔

دوسرا مسئلہ: - امام ابو حنیفہؒ کے ہاں ایک تیمّم سے دو یا دو سے زیادہ فرضوں کا ادا کرنا جائز ہے کیوں کہ تیمّم وضو کی طرح طہارتِ مطلقہ ہے، جس طرح وضو کے ساتھ دو یا دو سے زیادہ فرضوں کا ادا کرنا جائز ہے اسی طرح ایک تیمّم سے بھی دو یا دو سے زیادہ فرضوں کا ادا کرنا جائز ہوگا۔

لیکن امام شافعیؒ کے ہاں ایک تیمّم سے ایک فرض کا ادا کرنا جائز ہے سنت اور نفل فرض کے تابع ہوں گے، دو یا دو سے زیادہ فرضوں کا ادا کرنا جائز نہیں، کیوں کہ تیمّم طہارت ضروریہ ہے ہر فرض کا ادا کرنا الگ الگ اور مستقل ضرورت ہے اس لئے ہر فرض کے لئے الگ الگ تیمّم کرنا ضروری ہوگا۔

تیسرا مسئلہ: - امام ابو حنیفہؒ کے ہاں تیمّم کرنے والا وضو کرنے والوں کی امامت کرا سکتا ہے کیوں کہ تیمّم بھی وضوء کی طرح طہارت مطلقہ ہے، امام اور مقتدی دونوں کی طہارت برابر ہے لہٰذا تیمّم کرنے والے کا وضو کرنے والوں کا

امام بنا صحیح ہے۔

لیکن امام شافعیؒ کے ہاں تیمم کرنے والا وضو کرنے والوں کی امامت نہیں کرا سکتا کیوں کہ تیمم طہارت ضروریہ ہے، امام کی طہارت ضرورت کی بناء پر مشروع ہوئی ہے اس لئے اس کی طہارت ناقص ہے اور وضو طہارت مطلقہ ہے تو وضو کرنے والوں کی طہارت کامل ہوئی اور کامل طہارت والے ناقص طہارت والے امام کی اقتداء میں نماز نہیں پڑھ سکتے۔

چوتھا مسئلہ: - امام ابو حنیفہؒ کے ہاں اگر کسی بیمار کو وضو کے ساتھ عضو یا جان کی ہلاکت کا خوف نہیں صرف مرض بڑھ جانے کا خوف ہو تو اس کے لئے تیمم کرنا جائز ہے لیکن امام شافعیؒ کے ہاں جائز نہیں کیوں کہ بیماری کا بڑھ جانا کوئی ضرورت نہیں بلکہ جان یا عضو کو ہلاکت سے بچانا ضرورت ہے اس لئے اس ضرورت کے وقت تیمم کرنا جائز ہوگا، امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ بیماری کے بڑھ جانے سے بھی تیمم کرنا جائز ہے کیوں کہ اللہ تعالیٰ نے قرآن میں ارشاد فرمایا "وان کنتم مرضیٰ او علی سفر الخ" اس آیت کریمہ میں مرض کو بھی جواز تیمم کی صورت میں ذکر کیا گیا ہے۔

پانچواں مسئلہ: - امام ابو حنیفہؒ کے ہاں نماز عید اور نماز جنازہ کے لئے ابتداءً اور بناءً تیمم کر سکتا ہے۔ ابتداءً کا مطلب یہ ہے کہ عید یا جنازہ کی نماز کے لئے کوئی آدمی حاضر ہوا اس کا وضو نہیں تھا اگر وہ وضو کرنے کے لئے شہر جاتا ہے تو نماز فوت ہو جاتی ہے، تو امام صاحب کے ہاں اس کے لئے تیمم کرنا جائز ہے۔

بناء کا مطلب یہ ہے کہ عید یا جنازہ کی نماز میں کسی آدمی کا وضو ٹوٹ گیا اگر وہ وضو کرنے کے لئے باہر جاتا ہے تو اس کی نماز جنازہ یا نمازِ عید فوت ہو جاتی ہے تو امام ابو حنیفہؒ کے ہاں اس کے لئے تیمم کرنا جائز ہے، تیمم کر کے اسی نماز پر بناء کرلے، لیکن امام شافعیؒ کے ہاں نماز عید یا نمازِ جنازہ کے لئے تیمم کرنا جائز نہیں کیوں کہ تیمم طہارت ضروریہ میں سے ہے اور ضرورت اداء فرض کے وقت ہوتی ہے اور یہ دونوں نمازیں فرض نہیں تو ان کو پانے کے لیے تیمم بھی جائز نہیں۔

چھٹا مسئلہ: - امام ابو حنیفہؒ کے ہاں طہارت کی نیت سے تیمم کرنا جائز ہے لیکن امام شافعیؒ کے ہاں طہارت کی نیت سے تیمم کرنا جائز نہیں، کیوں کہ مطلق طہارت سے طہارت کاملہ مراد ہوتی ہے اور تیمم طہارت ضروریہ ہے طہارت کاملہ نہیں۔ اور امام ابو حنیفہؒ کے ہاں جب تیمم طہارت مطلقہ ہے تو پاکی حاصل کرنے کی نیت سے تیمم کرنا جائز ہے۔

والكناية هي ما استتر معناه والمجاز قبل ان يصير متعارفاً بمنزلة الكناية وحكم الكناية ثبوت الحكم بها عند وجود النيّة او بدلالة الحال فلا بد له من دليل يزول به التردد ويترجّح به بعض الوجوه ولهذاالمعنى سُمّي لَفظُ البينونة والتحريم كناية في باب الطلاق لمعنى التردُّد واستتارالمراد لا انه يعمل عَمَلَ الطلاق ويتفرَّع منه حكم الكنايات في حقِ عدم ولايةالرجعة.

ترجمہ:- کنایہ وہ لفظ ہے جس کا معنی چھپا ہوا ہو اور مجاز، متعارف بننے سے پہلے کنایہ کی طرح ہوتا ہے اور کنایہ کا حکم یہ ہے کہ اس کے ساتھ حکم کا ثابت ہونا ہے نیت کے پائے جانے کے وقت یا حالت کی دلالت کے ساتھ اس لئے کہ حکم کے ثابت ہونے کے لئے کسی ایسی دلیل کا ہونا ضروری ہے جس دلیل کے ساتھ تردد دور ہو جاتا ہو اور اس کے ساتھ کوئی معنی راجح ہو جاتا ہو۔ اور اسی معنی کے چھپا ہوا ہونے کی وجہ سے لفظ بینونت اور تحریم کو کنایہ کا نام دیا گیا ہے طلاق کے باب میں تردد اور مراد کے چھپا ہوا ہونے کی وجہ سے نہ یہ کہ لفظ بینونت وغیرہ طلاق کا عمل کرتے ہیں اور اسی بینونت کے معنی سے کنایات کا حکم نکالا جاتا ہے رجوع کے اختیار کے نہ ہونے کے حق میں۔

تشریح:- اس عبارت میں مصنفؒ نے کنایہ کی تعریف اور اس کا حکم بیان فرمایا ہے۔

علمائے اصول کے نزدیک کنایہ کی تعریف یہ ہے " ما استتر معناه " کنایہ وہ لفظ ہے جس کا معنی اور مراد چھپا ہوا ہو، ظاہر نہ ہو، اس کنایہ میں متعدد معانی کا احتمال ہوتا ہے تعدد احتمال کی وجہ سے اس کا معنی مراد چھپا ہوا ہوتا ہے۔

اور مجاز، معنی مجازی میں مشہور اور متعارف بننے سے پہلے کنایہ کی طرح ہوتا ہے، جس طرح کنایہ میں متعدد معانی کا احتمال ہوتا ہے اسی طرح مجاز میں متعدد معانی کا احتمال ہوتا ہے لیکن مجاز، معنی مجازی میں مشہور اور متعارف بن جانے کے بعد صریح کی طرح ہوتا ہے۔ جیسے " لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين " میں صاع ما في الصاع کے معنی میں کنایہ ہے کیوں کہ اس معنی میں صاع کا استعمال مشہور نہیں ہوا۔

حكم الكناية الخ سے مصنفؒ نے کنایہ کا حکم بیان کیا ہے کہ کنایہ سے حکم اس وقت ثابت ہوتا ہے جب متکلم اس

کی نیت کرے یا متکلم کی حالت اس حکم کے ثبوت پر دلالت کرتی ہو اس لئے کہ کنایہ کے معنی میں تردد ہوتا ہے اس تردد کو دور کرنے کے لئے کسی ایسی دلیل کا ہونا ضروری ہے جس کے ساتھ تردد دور ہو جائے۔ اور وہ دلیل یا تو متکلم کی نیت ہوگی یا متکلم کی دلالت حال ہوگی ان دو دلیلوں سے کسی ایک دلیل کے ساتھ کنایہ میں تردد کا معنی دور ہو جائے گا اور اس کا ایک معنی دوسرے معنوں پر راجح ہو جائے گا۔ طلاق میں استعمال ہونے والے بینونۃ اور تحریم جیسے الفاظ کو کنایہ کہا جاتا ہے ان کے معنی میں تردد اور مراد کے چھپا ہونے کی وجہ سے۔

جیسے کوئی آدمی اپنی بیوی کو کہے انتِ بائن تو جدا ہونے والی ہے، اس جدا ہونے کے معنی میں تردد ہے کیوں کہ جدا ہونے کے معنی میں متعدد احتمال ہیں تو گناہ سے جدا ہونے والی ہے یا نیک کام سے جدا ہونے والی ہے یا میرے نکاح سے جدا ہونے والی ہے ۔ اب تردد یا تو متکلم کی نیت سے دور ہوگا یا اس کی دلالت حال سے، اگر متکلم نے نیت کی کہ تو میرے نکاح سے جدا ہونے والی ہے تو طلاق بائن واقع ہو جائے گی، اگر یہ نیت کی کہ تو گناہ سے یا نیک کام سے جدا ہونے والی ہے تو طلاق واقع نہیں ہوگی۔ اگر متکلم نے یہ لفظ خصومت اور جھگڑے کی حالت میں استعمال کیا، میاں بیوی میں جھگڑا ہو رہا تھا، بیوی مرد سے طلاق کا مطالبہ کر رہی تھی اس کے جواب میں شوہر نے انتِ بائن کہہ دیا تو اس سے ایک طلاق بائن واقع ہو جائے گی کیوں کہ متکلم کی حالت اس پر دلالت کر رہی ہے کہ اس سے طلاق ہی مراد ہے۔ اس لئے متکلم کی دلالت حال کی وجہ سے بغیر نیت کے ایک طلاق بائن واقع ہو جائے گی۔

اسی طرح لفظ حرام اور دوسرے کنائی الفاظ ہیں، اگر مرد نے عورت کو انتِ حرام کہا تو اس کے معنی میں متعدد احتمال کی وجہ سے تردد ہے کہ تو حرام ہے دوسرے مردوں پر یا تو حرام ہے مجھ پر اگر اس نے دوسرے معنی کی نیت کی ہو تو اس سے ایک طلاق بائن واقع ہو جائے گی اور پہلے معنی کی نیت کی تو کچھ واقع نہیں ہوگا۔ اگر مرد اور عورت کا جھگڑا ہو رہا تھا عورت مرد سے طلاق کا مطالبہ کر رہی تھی اس کے جواب میں مرد نے انتِ حرام کہہ دیا تو جھگڑے والی حالت کی دلالت کی وجہ سے ایک طلاق بائن بغیر نیت کے واقع ہو جائے گی۔

قولہ لا انہ یعمل عمل الطلاق سے مصنفؒ نے ایک سوال مقدر کا جواب دیا ہے، سوال مقدر یہ ہے۔ لفظ بینونۃ اور تحریم سے طلاق کی نیت کی تو اس سے ایک طلاق رجعی واقع ہونی چاہئے، جس طرح صریح طلاق سے واقع ہونے والی طلاق، طلاقِ رجعی ہوتی ہے، حالانکہ تمہارے نزدیک لفظ بینونت اور تحریم سے طلاق بائن واقع ہوتی ہے۔

مصنفؒ نے اس عبارت سے اس سوال کا جواب دیا ہے کہ یہ الفاظ کنائی، طلاق جیسا عمل نہیں کرتے تاکہ ان الفاظ کے معنی کے تقاضہ پر عمل ہوجائے اور ان کے معنی کا تقاضا یہ ہے کہ ان الفاظ سے واقع ہونے والی طلاق طلاقِ بائن ہو اس لئے کہ بائن کا معنی ہے جدا ہونا، اگر اس سے طلاق کی نیت کی تو جدائی طلاقِ بائنہ سے واقع ہوگی طلاقِ رجعی میں تو جدائی واقع نہیں ہوتی۔ اس میں عدت کے بعد جدائی ہوتی ہے لہٰذا لفظ بینونت کے معنی کے تقاضا کی وجہ سے طلاقِ بائن واقع ہوگی۔ اسی طرح خاوند نے بیوی کو انتِ حرام کہا اور اس سے طلاق کی نیت کی تو بیوی طلاق بائن سے حرام ہوگی اس لئے طلاق بائن واقع ہوگی، طلاق رجعی میں تو عورت عدت کے بعد حرام ہوتی ہے۔

قولہ ویتفرع منہ حکم الکنایات الخ ۔ان الفاظ کنائی کے مقتضیٰ پر عمل کرنے کی وجہ سے ان سے واقع ہونے والی طلاق بائن ہوتی ہے تو اس سے باقی کنائی الفاظ کا حکم بھی نکالا جائے گا عورت سے رجوع کے اختیار کے باقی نہ رہنے کے حق میں۔ یعنی انتِ بائن انتِ حرام کے علاوہ کوئی لفظ کنائی خاوند نے استعمال کیا مثلاً حبلکِ علی غاربک تیری رسی تیری گردن پر ہے یعنی تو آزاد ہے اور اس سے طلاق کی نیت کی تو اس سے طلاق بائن واقع ہوجائے گی اور خاوند کو رجوع کا حق نہیں رہے گا کیوں کہ آزادی طلاق بائن میں ہوتی ہے طلاقِ رجعی میں نہیں ہوتی۔

فائدہ: -لیکن تین الفاظ کنائی سے اگر خاوند نے طلاق کی نیت کی تو ان سے طلاق رجعی واقع ہوگی طلاقِ بائن واقع نہیں ہوگی۔ وہ تین الفاظ یہ ہے (۱) اعتدّی (۲) استبرئی رحمکِ (۳) انتِ واحدۃ۔

پہلا لفظ اعتدی ہے اس کے معنی میں متعدد احتمال ہیں تو اللہ تعالیٰ کی نعمتوں کو شمار کر، یا اپنے کپڑوں کو شمار کر یا تو عدت کے حیض کو شمار کر۔ اگر اس نے تیسرے معنی کی نیت کی تو طلاق رجعی ہوگی، اس لئے کہ عدت کے حیض کو شمار اس وقت کیا جاتا ہے جب خاوند نے عورت کو طلاق دی ہو، مرد عورت کو عدت گزارنے کا جو کہہ رہا ہے تو عورت کو اس بات کی خبر دے رہا ہے کہ میں نے تجھے طلاق دے دی ہے، اسی لئے اب عدت کے حیض کو شمار کر، اس نے گویا اس کو لفظ طلاق سے طلاق دی ہے اور لفظ طلاق سے واقع ہونے والی طلاق رجعی ہوتی ہے، اس لئے اعتدی سے جب طلاق کی نیت کی تو طلاق رجعی واقع ہوگی۔

دوسرا لفظ استبرئی رحمکِ ہے، تو اپنے رحم کو صاف کر یہ بھی الفاظ کنائی میں سے ہے اس کے معنی میں بھی متعدد احتمال ہیں، تو اپنے رحم کو صاف کرتا کہ میں تیرے ساتھ وطی کروں، یا تو اپنے رحم کو میرے نطفے سے

صاف کر کسی دوسرے مرد سے نکاح کرنے کے لئے، اگر اس دوسرے معنی کی نیت کی تو یہ وقوع طلاق کی خبر بن گئی کہ میں نے تجھے طلاق دیدی ہے کسی دوسرے مرد سے نکاح کرنے کے لئے میرے نطفے سے اپنے رحم کو صاف کر۔ جب طلاق کی خبر خاوند نے دی ہے تو اس نے لفظ طلاق سے طلاق دی ہے اور لفظ طلاق سے واقع ہونے والی طلاق، طلاقِ رجعی ہوتی ہے۔

تیسرا لفظ انتِ واحدۃ ہے تو ایک ہے، یہ بھی لفظ کنائی ہے اس کے معنی میں بھی متعدد احتمال ہیں۔ حسن اور خوبصورتی میں تو ایک ہے تجھ جیسی کوئی نہیں یا عزت میں تو ایک ہے خاندان میں تجھ جیسی عزت کسی کی نہیں یا تو ایک طلاق والی ہے۔ اس تیسرے معنی کی نیت کی تو ایک طلاق رجعی واقع ہوگی کیوں کہ طلاق کا لفظ مقدر ہے اصل میں انتِ طالق طلاقاً واحداً تھا طالقٌ طلاقاً کو حذف کرکے واحداً کو اس کے قائم مقام بنادیا اور طالق کے رفع کا اعراب اس پر جاری کردیا۔ جب صریح طلاق مقدر مانا تو اس سے واقع ہونے والی طلاق، طلاقِ رجعی ہوگی۔

ولوجود معنی التردّد فی الکنایة لایُقَامُ بها العقوباتُ حتی لو اقرعلی نفسه فی باب الزنا والسرقة لایُقَامُ علیه الحدمالم یذکر اللفظ الصریح ولهذا المعنی لایُقَامُ الحدُّ علی الاخرس بالاشارة ولو قذف رجلاً بالزنافقال الآخر صدقتَ لایجب الحدَّعلیه لاحتمال التصدیق له فی غیره.

ترجمہ:- اور کنایہ میں معنی تردد کے پائے جانے کی وجہ سے کنایہ کے ساتھ حدود کی سزاؤں کو قائم نہیں کیا جائے گا اس لئے اگر کسی آدمی نے اپنے آپ پر زنا یا چوری کا اقرار کیا تو اس پر حد کو قائم نہیں کیا جائے گا جب تک وہ زنا یا چوری کے صریح لفظ کو ذکر نہ کرے، اور اسی تردد کے معنی کی وجہ سے حد قائم نہیں کی جائے گی گونگے پر اشارہ کیساتھ اور اگر کسی نے دوسرے آدمی پر زنا کی تہمت لگائی اور دوسرے نے کہا تو نے سچ کہا تو اس پر حد واجب نہیں ہوگی کیوں کہ اس بات کا احتمال ہے کہ کہنے والے نے قاذف کی تصدیق کی ہو غیر قذف میں۔

تشریح:- اس عبارت میں مصنفؒ نے کنایہ کے حکم (اصول) پر چند مسائل متفرع کرکے ذکر کئے ہیں۔

الفاظ کنائی میں معنی تردد کے پائے جانے کی وجہ سے ان کنائی الفاظ کے ذریعے سے حد قائم نہیں کی جائے گی، اس لئے کہ حدود کے بارے میں قاعدہ ہے "الحدود تندرئ بالشبهات" حدود شبہات کی وجہ سے ساقط

ہو جاتی ہیں۔ اگر کسی آدمی نے لفظ کنائی سے زنا کا اقرار کیا کہ میں نے برا کام کیا ہے تو اس اقرار سے اس پر زنا کی حد قائم نہیں کی جائے گی اس لئے کہ ''میں نے برا کام کیا ہے'' اس میں متعدد احتمال ہیں، اجنبیہ عورت کے ساتھ بوس وکنار کرنا بھی برا ہے، اس کے مضاجعت کرنا (لیٹنا) بھی برا ہے، زنا بھی برا ہے۔ اس لئے اس کنائی لفظ کے اقرار سے اس پر حد قائم نہیں کی جائے گی۔ جب وہ لفظ صریح سے زنا کا اقرار کرے اور یہ صریح اقرار بھی چار مرتبہ ہو تو پھر اس پر زنا کی حد قائم ہو گی۔

اسی طرح لفظ کنائی سے چوری کا اقرار کرتا ہے کہ میں نے غیر کا مال لیا ہے تو اس اقرار کی وجہ سے اس کو چوری کی حد نہیں لگائی جائے گی، اس لئے کہ غیر کا مال لینے میں متعدد احتمال ہیں، ہوسکتا ہے اس کی اجازت سے لیا ہو یا اس نے اس کو ہبہ کیا ہو یا اس نے چوری کیا ہو، اس متعدد معانی کے احتمال کی وجہ سے چوری میں شبہ ہے اس لئے چوری کی حد ساقط ہو جائے گی۔

جب لفظ صریح سے اقرار کرے، '' سرَقتُ '' تو اس پر حد قائم کی جائے گی، اردو میں یوں کہے کہ میں نے فلاں کے گھر میں نقب لگا کر اس کا زیادہ مال چوری کیا ہے تب اس پر حد قائم کی جائے گی۔

دوسرا مسئلہ یہ متفرع کیا ہے کہ گونگے نے اشارے کے ساتھ زنا کا اقرار کیا تو اس پر زنا کی حد قائم نہیں کی جائے گی، اس لئے کہ اشارہ کے معنی میں تردد ہے ،اس کی مراد چھپی ہوئی ہے ہوسکتا ہے گونگے نے بوس وکنار کیا ہو یا اس کے ساتھ صرف مضاجعت (لیٹنا) کی ہو۔ گونگے پر زنا کی حد لگانے کا ایک طریقہ تو یہ ہے کہ چار عادل آدمی گواہی دیں کہ ہم نے اس کو فلاں اجنبی عورت کے ساتھ زنا کرتے ہوئے دیکھا ہے یا دوسرا طریقہ یہ بھی ہوسکتا ہے کہ گونگا لکھنا جانتا ہو تو لکھ کر اقرار کرے۔

تیسرا مسئلہ یہ ذکر کیا ہے ایک آدمی نے دوسرے پر زنا کی تہمت لگائی اور دوسرے نے کہا'' صدقت'' تو نے سچ کہا تو اس تصدیق کی وجہ سے اس پر زنا کی حد قائم نہیں کی جائے گی اس لئے کہ تصدیق میں متعدد احتمال ہیں ایک یہ کہ '' صدقت قبل هذا '' تو نے اس سے پہلے سچ کہا تھا یا'' صدقت فی غیرہ '' اس کے علاوہ تو نے سچ کہا تھا، اس لئے اس تصدیق کی وجہ سے اس پر زنا کی حد قائم نہیں کی جائے گی۔

اس عبارت کا دوسرا مطلب یہ بھی ہوسکتا ہے کہ ایک نے دوسرے پر زنا کی تہمت لگائی فقال الآخر ، مقذوف کے علاوہ کسی تیسرے شخص نے قاذف کی تصدیق کی تو اس تصدیق کی وجہ سے اس تیسرے آدمی پر حدِ قذف

نہیں لگائی جائے گی کیوں کہ قاذف کی "صدقتَ" کے لفظ سے تصدیق کرنا قذف نہیں۔ اس لئے کہ ہوسکتا ہے کہ تصدیق کرنے والے نے قذف کے علاوہ کسی اور چیز میں قاذف کی تصدیق کی ہو۔ اس دوسرے مطلب پر لا یجب الحد میں حد سے حدِ قذف مراد ہوگی اور پہلے مطلب کے مطابق حد سے حدِ زنا مراد ہوگی۔

فصل فی المتقابلات نَعْنِی بها الظاهر و النصَّ و المفسَّر و المحكم مع مايقابلها من الخفی و المشكل و المجمل و المتشابه فالظاهر اسمٌ لكل كلام ظهر المراد به للسَّامع بنفس السَّماع من غير تامُّلٍ و النصُّ ماسيق الكلامُ لاجله ومثاله فی قوله تعالیٰ واَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبٰوا فالاٰيَةُ سِيْقَتْ لبيان التفرقة بين البيع و الربوا ردًّا لما ادّعاهُ الكُفَّارُ من التَّسْوِيَةِ بينهما حيث قالوا انما البيع مثل الربوٰ وقدعلم حلَّ البيع وحرمة الربوا بنفس السماع فصار ذلك نصًّا فی التفرقة ظاهرا فی حِلِّ البيع وحرمة الربوا.

ترجمہ:۔ یہ فصل متقابلات کے بیان میں ہے۔ متقابلات سے ہماری مراد ظاہر، نص، مفسر، اور محکم ہے اُن اقسام کے ساتھ جو ان کے مقابلے میں آتی ہیں یعنی وہ خفی مشکل، مجمل اور متشابہ ہیں۔ پس ظاہر نام ہے ہر اس کلام کا جس کی مراد سامع کے سامنے ظاہر ہو صرف سننے کے ساتھ بغیر غور وفکر کے۔ اور نص ہر وہ کلام ہے جس کی مراد کے لئے کلام کو چلایا گیا ہو ہر ایک کی مثال باری تعالیٰ کے فرمان " احلَّ الله البيع وحرّم الربوا " میں ہے۔ پس اس آیت کریمہ کو چلایا گیا ہے خرید وفروخت اور سود کے درمیان فرق بیان کرنے کے لئے، دونوں کے درمیان اس برابری کی تردید کرنے کے لئے جس برابری کا دعویٰ کفار نے کیا تھا چنانچہ انہوں نے کہا تھا خرید وفروخت تو سود کی طرح ہے، حالانکہ معلوم ہوگیا ہے خرید وفروخت کا حلال ہونا اور سود کا حرام ہونا آیت کریمہ کے صرف سننے کے ساتھ پس باری تعالیٰ کا یہ فرمان (احلّ الله البيع الخ) نص بن گیا ہے خرید وفروخت اور سود کے درمیان فرق بیان کرنے میں اور ظاہر بن گیا ہے خرید وفروخت کے حلال ہونے میں اور سود کے حرام ہونے میں۔

تشریح:۔ اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ نے نظم کتاب کی تیسری تقسیم اور اس کی مثالیں ذکر کی ہیں۔ نظم کتاب کی

پہلے دو تقسیمیں گذر چکی ہیں۔پہلی تقسیم معنی وضعی کے اعتبار سے اور دوسری تقسیم استعمال فی المعنی کے اعتبار سے تھی۔

تیسری تقسیم ظہور معنی اور خفا معنی کے اعتبار سے ہے۔لفظ کا معنی کتنا ظاہر ہوگا اور کتنا چھپا ہوا ہوگا۔

ظہور معنی کے اعتبار سے لفظ کی چار قسمیں ہیں۔ظاہر، نص، مفسر اور محکم۔خفاء معنی کے اعتبار سے بھی چار قسمیں ہیں۔خفی، مشکل، مجمل، اور متشابہ ۔ان چار اقسام کو متقابلات کہا جاتا ہے، اس لئے کہ ان چاروں اقسام میں سے ہر قسم دوسری قسم کے مقابلے میں ہے، ظاہر خفی کے مقابلے میں ہے اور نص مشکل کے مقابلے میں ہے، مفسر مجمل کے مقابلے میں ہے، اور محکم متشابہ کے مقابلے میں ہے، ان چاروں قسموں میں سے ہر ایک قسم دوسری قسم کی ضد بھی ہے، اس لئے ان کو متضادات بھی کہا جاتا ہے۔

اصولیین کی اصطلاح میں تضاد اور تقابل ایک معنی میں استعمال ہوتا ہے۔اور اس کی تعریف اس طرح کی جاتی ہے۔

تضاد اور تقابل کی تعریف:۔" **هو عدم اجتماع الامرين في محل واحد وفي زمان واحد من جهة واحدة** " دو چیزوں کا جمع نہ ہونا ایک ہی جگہ میں اور ایک ہی وقت میں ایک جہت سے۔

جب یہ چاروں اقسام ایک دوسرے کے مقابلے میں ہیں اور ایک دوسرے کی ضد ہیں تو ہر دو مقابل کی قسمیں ایک ہی وقت میں ایک ہی جگہ میں اور ایک ہی جہت سے اکٹھے نہیں ہوسکیں گی۔لہٰذا ظاہر اور خفی۔نص اور مشکل، مفسر اور مجمل محکم، اور متشابہ ایک ہی وقت میں ایک ہی جگہ میں ایک جہت سے جمع نہیں ہوسکتیں۔

ظاہر کی تعریف:۔" **اسم لكل كلام ظهر المراد به للسامع بنفس السماع من غير تأمل** " ظاہر نام ہے ہر اس کلام کا جس کی مراد سامع کے سامنے ظاہر ہو صرف سننے کے ساتھ بغیر غور وفکر کے۔

نص کی تعریف:۔" **اسم لكل كلام ظهر المراد به للسامع وسيق الكلام لاجله** "نص ہر اس کلام کا نام ہے جس کی مراد سننے والے کے سامنے ظاہر ہو اور کلام کو اس مراد کیلئے چلایا گیا ہو۔

نص میں ظاہر کی تعریف بھی معتبر ہوتی ہے، ظاہر کی تعریف میں ایک قید زائد کی جائے تو وہ نص کی تعریف بن جاتی ہے، کلام کے صیغے سے جو معنی سامع کے سامنے واضح ہو اور اس معنی کو بتلانا متکلم کی غرض نہ ہو تو اس معنی میں کلام "ظاہر" ہوگا۔اور نص میں ظاہر سے زیادہ وضاحت ہوتی ہے اس طرح کہ کلام کے صیغے سے جو معنی واضح ہو رہا

ہے متکلم کی غرض بھی اسی معنی کو بتانا ہوتا ہے، اوراسی معنی کے لئے کلام کولایا گیا ہوتا ہے، تو اس معنی میں وہ کلام نص ہوگا ۔مصنف رحمہ اللہ نے اختصار کے لئے نص کی تعریف میں پہلی قید ذکر نہیں کی۔

اس کی خارجی مثال آپ یوں سمجھیں کوئی آدمی کہے " رأیتُ زیداً حین جاء نی القوم "میں نے زید کو دیکھا جس وقت قوم میرے پاس آئی ۔ یہ کلام قوم کے آنے میں ظاہر ہے کیوں کہ قوم کے آنے کا معنی کلام کے صیغہ سے معلوم ہوتا ہے اور متکلم کی غرض یہ معنی بتانا نہیں ہے، اور زید کے دیکھنے میں یہ کلام نص ہے کیوں کہ اس کلام سے مقصود زید کے دیکھنے کو بتانا ہے۔

مصنف رحمہ اللہ نے ظاہر اور نص کی مثال دی ہے " واحل اللہ البیع وحرم الربوا " اللہ تعالیٰ نے خرید وفروخت کو حلال قرار دیا اور سود کو حرام قرار دیا۔ یہ آیت کریمہ کفار کے اِس قول کے جواب میں نازل ہوئی "انما البیع مثل الربوا " خرید وفروخت تو سود کی طرح ہے کفار سود کو حلال قرار دینے میں مبالغہ کرتے تھے کہ سود حلال ہونے میں اصل ہے اور خرید وفروخت بھی اس سود کی طرح حلال ہے۔

اللہ تعالیٰ نے خرید وفروخت اور سود کے حلال ہونے میں کفار کے برابری کے دعویٰ کی تردید کرنے کے لئے آیت کریمہ " احل اللہ البیع وحرم الربوا " اتاری تو یہ آیت خرید وفروخت اور سود کے درمیان فرق بیان کرنے میں نص ہوئی اور اس آیت کریمہ کے صرف سننے کے ساتھ خرید وفروخت کا حلال ہونا اور سود کا حرام ہونا معلوم ہوتا ہے تو خرید وفروخت کے حلال ہونے اور سود کے حرام ہونے میں ظاہر ہوئی۔

وکذلک قوله تعالیٰ فانکحوا ماطاب لکم من النساء مثنیٰ وثلٰث ورُبَاعَ سَیِّقَ الکلامُ لبیان العدد وقد علم الاطلاق والاجازة بنفس السماع فصار ذلک ظاهرا فی حق الاطلاق نصا فی بیان العدد و کذلک قوله تعالیٰ لاجناح علیکم ان طلقتم النسآء مالم تمسوهن اوتفرضوا لهن فریضة نص فی حکم من لم یسم لها المهر وظاهر فی استبداد الزوج بالطلاق واشارة الی ان النکاح بدون ذکر المهر یصح و کذٰلک قوله علیه السلام من ملک ذارحم محرم منه عتق علیه نص فی استحقاق العتق القریب وظاهرٌ فی ثبوت الملک له .

ترجمہ:- اور اسی طرح ہے باری تعالیٰ کا فرمان " فانکحوا ما طاب لکم من النساء مثنیٰ

وثلث وربـاع"(پس تم نکاح کروان عورتوں سے جوتمہیں پسند ہوں خواہ دودوہوں یا تین تین ہوں یا چار چار ہوں)اس کلام کو چلایا گیا ہے عورتوں کی تعداد بیان کرنے کے لئے اور حال یہ ہے کہ نکاح کا مباح ہونا اور جائز ہونا معلوم ہو گیا ہے اس آیت کے صرف سننے کے ساتھ پس باری تعالیٰ کا یہ کلام ظاہر ہو گیا ہے اباحت نکاح کے حق میں نص ہو گیا ہے عورتوں کی تعداد کے بیان کرنے میں،اور اسی طرح ہے باری تعالیٰ کا فرمان " لا جناح عليكم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهنّ او تفرضوا لهنّ فريضة " (تم پر کوئی مؤاخذہ نہیں اگر تم عورتوں کو طلاق دو اس وقت کہ تم نے ان کو ہاتھ نہ لگایا ہو اور اس کے لئے مقرر نہ کیا ہو کچھ مہر)یہ کلام نص ہے ان عورتوں کے حکم میں جن کے لئے مہر مقرر نہ کیا گیا ہو اور ظاہر ہے خاوند کا طلاق کے ساتھ مستقل ہونے میں اور اشارہ ہے اس بات کی طرف نکاح،مہر کے ذکر کے بغیر صحیح ہوتا ہے اور اسی طرح ہے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان "من ملک ذا رحم محرم منه عتق عليه " (جو آدمی مالک بنا اپنے قریبی رشتہ دار کا تو وہ اس پر آزاد ہو جاتا ہے)یہ فرمان نص ہے قریبی رشتہ دار کی آزادی کے حقدار ہونے میں اور ظاہر ہے دوسرے قریبی رشتہ دار کی ملک کے ثابت ہونے میں۔

تشریح: -اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ نے ظاہر اور نص کی تین اور مثالیں ذکر فرمائی ہیں۔

دوسری مثال: - آیت کریمہ " فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنىٰ وثلث ورباع "تم نکاح کرو ان عورتوں سے جو تمہیں پسند ہوں خواہ وہ دودو ہوں یا تین تین ہوں یا چار چار ہوں۔اللہ تعالیٰ نے یہ آیت بیک وقت منکوحہ عورتوں کی تعداد بیان کرنے کے لئے اتاری اس لئے کہ اسلام سے پہلے زمانہ جاہلیت میں منکوحہ عورتوں کی کوئی تعداد مقرر نہیں تھی۔اور آیت کریمہ کے صرف سننے سے نکاح کا مباح اور جائز ہونا معلوم ہو جاتا ہے اس لئے کہ " فانكحوا " امر کا صیغہ ہے اور امر کا کم سے کم درجہ اباحت کا ہے تو نکاح کے مباح ہونے میں آیت کریمہ ظاہر ہوئی اور منکوحہ عورتوں کی تعداد بیان کرنے میں آیت کریمہ نص ہوئی۔

تیسری مثال: - آیت کریمہ "لا جناح عليكم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهنّ او تفرضوا لهن فريضة " تم پر کوئی مؤاخذہ نہیں اگر تم نے عورتوں کو طلاق دی ہو اس وقت کہ تم نے ان کو ہاتھ نہ لگایا ہو اور ان کے

لئے کچھ مہر مقرر نہ کیا ہو۔ اللہ تعالیٰ نے یہ آیت " غیر مسمّی لها المهر "عورتوں کے بارے میں اتاری ہے کہ منکوحہ عورتوں کے لئے مہر مقرر کرنے اور ان کے ساتھ وطی کرنے سے پہلے ان کو طلاق دینا جائز ہے اور آیت کریمہ کے صرف سننے سے طلاق دینے میں خاوند کا اختیار ثابت ہو جاتا ہے اس لئے کہ " طلقتم " میں اللہ تعالیٰ نے خاوندوں کو خطاب فرمایا ہے تو آیت کریمہ غیر مسمّی لہا المہر عورتوں کا حکم بیان کرنے میں نص ہوئی اور خاوند کا طلاق کا اختیار رکھنے میں اور طلاق کے ساتھ مستقل ہونے میں ظاہر ہوئی۔

آیت کریمہ کے اشارے سے یہ بات بھی معلوم ہوئی کہ نکاح میں مہر کو ذکر کرنے کے بغیر بھی نکاح صحیح ہو جاتا ہے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے " تفرضوا لهنّ فريضة " سے پہلے " طلقتم " فرما کر طلاق کا ذکر فرمایا ہے اور طلاق نکاح کے بعد ہی ہوتی ہے معلوم ہوا کہ مہر مقرر کرنے کے بغیر بھی نکاح صحیح ہو جاتا ہے۔

ظاہر اور اشارے میں یہ فرق ہے کہ ظاہر کا معنی صرف سننے کے ساتھ بغیر غور وفکر کے سمجھ میں آ جاتا ہے اور اشارے کا معنی معلوم کرنے کے لئے تامل اور غور وفکر کی ضرورت پڑتی ہے۔ یہاں بھی مہر کے ذکر کے بغیر نکاح صحیح ہونے کے حکم کو معلوم کرنے کے لئے آیت کریمہ میں غور وفکر کی ضرورت پڑتی ہے۔

وكذالک قوله عليه السلام :- ظاہر اور نص کی چوتھی مثال حدیث مبارک سے ہے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان " من ملک ذا رحم محرم منه عتق عليه " جو آدمی اپنے محرم کسی رشتہ دار کا مالک بن گیا تو وہ رشتہ دار اس مالک بننے والے پر آزاد ہو جائے گا ، یہ فرمان قریبی رشتہ داروں کی آزادی کے حقدار ہونے کو بیان کرنے کے لئے فرمایا گیا ہے، کہ جو آدمی اپنے قریبی رشتہ دار بھائی ، بہن ، ماں باپ ، بیٹے وغیرہ کا مالک بن گیا تو وہ مملوک آزادی کا حق دار ہو کر آزاد ہو جاتا ہے، اور اس فرمان کے سننے سے اس رشتہ دار کے لئے ملک ثابت ہو جانے کا علم بھی ہو جاتا ہے۔ اس لئے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا " من ملک " جو مالک ہوا الخ۔ تو یہ حدیث قریبی محرم رشتہ دار کے آزاد ہونے میں نص ہوئی اور دوسرے قریبی رشتہ دار کے لئے ملک ثابت ہونے کے حق میں ظاہر ہوئی۔

وحكم الظاهر والنص وجوب العمل بهما عامين كانا او خاصين مع احتمال ارادة الغير وذلک بمنزلة المجاز مع الحقيقة وعلى هذا قلنا اذا اشترى قريبه حتىّٰ عتق عليه يكون هو معتقًا ويكون الولاء له وانما يظهرُ التفاوُتُ بينهما عند المقابَلَة

ولهذا لوقال له طلقی نفسک فقالت ابنت نفسی یقع الطلاق رجعیًا لان هذانص فی الطلاق ظاهرٌ فی البینونة فیترجح العمل بالنص.

ترجمہ:- ظاہر اور نص کا حکم ان دونوں پر عمل کا واجب ہونا ہے خواہ وہ دونوں عام ہوں یا دونوں خاص ہوں دوسرے معنی کے ارادے کے احتمال کے ساتھ دوسرے معنی کا احتمال رکھنے میں نص اور ظاہر حقیقت کے ساتھ مجاز کی طرح ہیں۔ ظاہر اور نص پر عمل کے واجب ہونے کے ضابطہ کی بنا پر ہم (احناف) نے کہا کہ جب کسی نے اپنے رشتہ دار کو خریدا یہاں تک کہ وہ رشتہ دار اس خرید نے والے پر آزاد ہو گیا تو خرید نے والا اس کا مُعتِق ہو گا اور مُعتَق کی ولاء خرید نے والے رشتہ دار کیلئے ہو گی نص اور ظاہر کے حکم میں فرق دونوں میں تعارض کے وقت ظاہر ہو گا اور دونوں کے حکم میں اسی فرق کی وجہ سے اگر کسی نے اپنی بیوی کو کہا" طلقی نفسک " تو اپنے آپ کو طلاق دیدے اور اس عورت نے کہا میں نے اپنے آپ کو بائنہ کر دیا تو طلاق رجعی واقع ہو گی اس لئے کہ عورت کا اَبَنْتُ نفسی کہنا طلاق میں نص ہے اور بائنہ ہونے میں ظاہر ہے پس نص پر عمل کرنا راجح ہو گا۔

تشریح:- اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ نے ظاہر اور نص کا حکم اور ان کے حکم پر ایک مسئلہ متفرع کیا ہے اور دونوں میں تعارض کا حکم اور پھر اس تعارض کی مثال ذکر کی ہے۔

ظاہر اور نص کے حکم میں اصولیین کا اختلاف ہے جمہور اصولیین مشائخ عراق، امام ابوالحسن کرخیؒ، امام ابو بکر جصاص اور قاضی ابو زید دبوسی رحمہ اللہ کا مسلک یہ ہے کہ کتاب اللہ کے ظاہر اور نص پر عمل کرنا قطعی طور پر واجب ہے۔ بعض اصولیین مثلاً امام ابومنصور ماتریدی رحمہ اللہ وغیرہ کا مسلک یہ ہے کہ کتاب اللہ کے ظاہر اور نص پر عمل کرنا ظنی طور پر واجب ہے۔ عمل کے واجب ہونے میں تو سب کا اتفاق ہے لیکن جمہور کے ہاں قطعی طور پر واجب ہے اور امام ابومنصور ماتریدی رحمہ اللہ کے ہاں ظنی طور پر واجب ہے۔ قطعی اور ظنی میں فرق یہ ہوتا ہے جن کے ہاں عمل کرنا واجب ہے ان کے ہاں حکم کا اعتقاد رکھنا بھی ضروری ہے اور اس حکم کا انکار کفر ہے اور جن کے ہاں ظنی طور پر عمل کرنا واجب ہے تو اعتقاد رکھنا ضروری نہیں یعنی فرض نہیں لیکن اگر کسی نے اس حکم کا نکار کیا تو یہ انکار کفر نہیں ہو گا البتہ فسق ہو گا۔

امام ابومنصور ماتریدی رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ ظاہر اور نص پر عمل کرنا ظنی طور پر اس لئے واجب ہے کہ ان

میں دوسرے معنی کے ارادے کا احتمال ہوتا ہے اگر ظاہر اور نص دونوں عام بن کر آئیں تو ان میں تخصیص کا احتمال ہوتا ہے اور اگر دونوں خاص بن کر آئیں تو تاویل کا احتمال ہوتا ہے ظاہر اور نص دوسرے معنی کا احتمال رکھنے میں حقیقت کے ساتھ مجاز کی طرح ہیں جس طرح لفظ معنی حقیقی میں استعمال ہو تو معنی مجازی کا احتمال ہوتا ہے اسی طرح ظاہر اور نص میں تخصیص اور تاویل کا احتمال ہوتا ہے تو اس احتمال کی وجہ سے عمل کرنا قطعی طور پر واجب نہیں ہوگا بلکہ ظنی طور پر واجب ہوگا، مصنف رحمہ اللہ نے ابو منصور ماتریدی رحمہ اللہ کا مسلک اختیار کیا ہے اسی لئے فرمایا ہے "مع احتمال ارادۃ الغیر وذالک بمنزلۃ المجاز مع الحقیقۃ"

جمہور مشائخ عراق وغیرہ کی دلیل یہ ہے کہ کتاب اللہ کے ظاہر اور نص پر عمل کرنا کتاب اللہ کے خاص کی طرح قطعی طور پر واجب ہے اور اس میں غیر کے معنی کا احتمال غیر ناشی من الدلیل ہے اس لئے اس کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا۔

وعلی ھذا قلنا الخ :- سے مصنف رحمہ اللہ نے ظاہر اور نص پر عمل کے واجب ہونے کے اصول پر ایک مسئلہ متفرع کیا ہے کہ اگر کسی نے اپنے قریبی رشتہ دار کو خریدا اور وہ اس پر آزاد ہو گیا تو خریدنے والا اس کا مُعتِق ہوگا اور مُعتِق کی ولاء اس آزاد کرنے والے کو مُعتِق کی حیثیت سے ملے گی۔

ولاء کی تعریف :- "ھو میراث یستحقہ المرء بسبب عتق شخص فی ملکہ" ولاء وہ میراث ہے جس کا کوئی آدمی مستحق ہوتا ہے اپنی ملک میں کسی شخص کو آزاد کرنے کی وجہ سے۔ یعنی معتق کی جو میراث آزاد کرنے والے معتِق کو ملتی ہے اس کو ولاء کہتے ہیں۔

مثلاً ایک آدمی کسی کا مملوک تھا اس کی دو بیٹیاں آزاد تھیں ایک بیٹی نے اپنے مملوک والد کو خریدا تو خریدتے ہی وہ آزاد ہو گیا تو خریدنے والی بیٹی اس کی معتقہ بن گئی، کیوں کہ حدیث "من ملک ذا رحم محرم الخ" خریدنے والے رشتہ دار کے لئے اُس قریبی مملوک رشتہ دار میں ملک کے ثابت ہونے میں ظاہر ہے اور اس ظاہر پر عمل کرنا واجب ہے لہٰذا خریدنے والی بیٹی مالک بنی اور پھر شریعت کے حکم کی وجہ سے وہ مملوک باپ آزاد ہو گیا۔ باپ مر گیا تو اس کا دو تہائی مال دو بیٹیوں کو وارث ہونے کی حیثیت سے ملے گا اور بقیہ ایک تہائی خریدنے والی بیٹی کو بطور ولاء کے مُعتِقہ کی حیثیت سے ملے گا تو خریدنے والی بیٹی کو دو تہائی مال ملے گا اور دوسری کو صرف ایک تہائی وارث ہونے کی حیثیت سے ملے گا۔

قولہ انما یظھر التفاوت بینھما عند المقابلہ : نص اور ظاہر دونوں کے حکم پر عمل کرنا واجب ہے لیکن دونوں کے حکم میں فرق مقابلے کے وقت ظاہر ہوگا، مقابلے کا مطلب یہ ہے کہ ظاہر اور نص سے ثابت ہونے والے حکم میں تعارض ہوتو پھر دونوں کے حکم میں فرق ظاہر ہوگا اس طرح کہ نص کے حکم کو ظاہر کے حکم پر ترجیح دی جائے گی اس لئے کہ نص کے معنی میں بنسبت ظاہر کے ظہور زیادہ ہوتا ہے کیوں کہ نص کے معنی کے لئے کلام کو لایا گیا ہوتا ہے اور وہی معنی کلام کی غرض ہوتا ہے لہٰذا نص کو ظاہر پر ترجیح دی جائے گی۔

ولھذا قال طلقی نفسکِ الخ : سے مصنف رحمہ اللہ نے ظاہر اور نص میں تفاوت کی مثال دی ہے کہ اگر کسی آدمی نے اپنی بیوی کو کہا " طلقی نفسکِ " کہ تو اپنے آپ کو طلاق دیدے، طلاق دینے کا اختیار بیوی کے سپرد کیا اس کے جواب میں بیوی نے کہا " ابنتُ نفسی " میں نے اپنے نفس کو بائنہ کردیا تو عورت کا یہ کہنا طلاق رجعی میں نص ہے اور طلاق بائنہ میں ظاہر ہے ، طلاق رجعی میں نص اس لئے ہے کہ " ابنتُ نفسی " " طلقی نفسکِ " کے جواب میں واقع ہوا ہے تو یہ جواب طلقی نفسکِ کے مطابق ہوگا اور طلقی نفسکِ سے خاوند نے طلاق رجعی اس عورت کے سپرد کی ہے تو ابنتُ نفسی طلاق رجعی میں نص ہوا اور طلاق بائنہ میں ظاہر ہوا، اس لئے کہ بائنہ ہونے کا معنی اس کلام کے صیغے سے بغیر غور وفکر کے لازم آتا ہے۔ یہاں نص اور ظاہر کے حکم میں تعارض آگیا اس طرح کہ نص کے حکم کا تقاضا ہے کہ اس عورت پر طلاق رجعی واقع ہو اور ظاہر کے حکم کا تقاضا ہے کہ طلاق بائنہ واقع ہو، تو نص کے حکم کو ظاہر کے حکم پر ترجیح دی جائے گی، لہٰذا اس عورت پر طلاق رجعی ہوگی، طلاق بائنہ واقع نہیں ہوگی۔

وکذالک قوله عليه السلام لاهل عرينة اشربوا من ابوالهاو البانها نص فی بيان سبب الشفاء وظاهرٌ فی اجازة شرب البول وقوله عليه السلام استنزهوا من البول فان عامة عذاب القبر منه نص فی وجوب الاحتراز عن البول فيترجح النص على الظاهر فلايحل شرب البول اصلا وقوله عليه السلام ماسقته السماء ففيه العشر نص فی بيان العشر وقوله عليه السلام ليس فی الخضراوات صدقة مؤول فی نفی العشر لان الصدقة تحتمل وجوها فيترجح الاول على الثانی .

ترجمہ:-اوراسی طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان عرینہ والوں سے " اشربوا من ابوالھا والبانھا " (کہ تم پیواونٹوں کے پیشاب اوران کے دودھ کو) یہ فرمان نص ہے ان کی شفا کے سبب کو بیان کرنے میں اور ظاہر ہے پیشاب کو پینے کی اجازت میں ۔اور حضور علیہ الصلاۃ والسلام کا فرمان" استنزھوا من البول فان عآمة عذاب القبر منه " (کہ تم پیشاب سے بچواس لئے کہ قبر کا اکثر عذاب اسی پیشاب کی وجہ سے ہوتا ہے)نص ہے پیشاب سے بچنے کے ضروری ہونے میں پس نص ظاہر پر راجح ہوگا۔تو پیشاب کا پینا حلال نہیں ہوگا بالکل۔اور حضور علیہ الصلاۃ والسلام کا فرمان" ما سقته السماء ففيه العشر " (زمین کی ہر وہ پیداوار جس کو آسمان کے پانی نے سیراب کیا ہو اسمیں عشر ہے)نص ہے اس پیداوار میں عشر کے بیان میں اور حضور علیہ الصلاۃ والسلام کا فرمان" ليس في الخضراوات صدقة" (سبزیوں اور پھلوں میں صدقہ نہیں)مؤول ہے عشر کی نفی میں اس لئے کہ صدقہ کئی معانی کا احتمال رکھتا ہے پس حضور علیہ الصلاۃ والسلام کا پہلا فرمان دوسرے فرمان پر راجح ہوگا۔

تشریح :-اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ نے ظاہر اور نص کے حکم میں تفاوت کی دوسری اور تیسری مثال ذکر فرمائی ہے۔

دوسری مثال:-اس مثال سے پہلے مسئلہ سمجھیں۔امام محمد رحمہ اللہ کے ہاں ماکول اللحم جانوروں کا پیشاب پاک ہے تو اس کو پینا بھی جائز ہے۔امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف رحمہما اللہ کے نزدیک ان کا پیشاب نجس ہے تو اس کا پینا حرام ہے۔پھر امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک علاج اور دوا کے لئے اس کا پینا جائز ہے لیکن امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک علاج کے لئے بھی اس کا پینا جائز نہیں ،الا یہ کہ **اکثر** طبیب اس بات پر اتفاق کرلیں کہ اس بیماری کا علاج اس پیشاب کے علاوہ اور کسی چیز میں نہیں تو پھر پیشاب کو علاج کے لئے پینا اضطراراً جائز ہوگا۔

اب مثال سمجھیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے عرینہ والوں سے ارشاد فرمایا تھا۔" اشربوا من ابوالھا والبانھا " تم اونٹوں کا پیشاب اور دودھ پیو۔عرینہ مدینہ کے قریب ایک آبادی کا نام ہے وہاں کے کچھ لوگوں نے مدینہ آکر اسلام قبول کیا مدینہ کی آب وہوا ان کے موافق نہیں آئی تو ان کے پیٹ پھول گئے اور رنگ زرد پڑ گئے ، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں ارشاد فرمایا کہ مدینہ منورہ سے باہر صدقہ کے اونٹ چر رہے ہیں تم جاکر ان کا

دودھ اور پیشاب پیو انہوں نے جا کر اس طرح کیا تو وہ تندرست ہو گئے، جب تندرست ہوئے تو اونٹوں کے چرواہے صحابی کو انہوں نے قتل کر دیا اور اونٹوں کو ہنکا کر لے گئے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے پیچھے صحابہ کو بھیجا ان کو پکڑ کر لایا گیا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو گرم ریت پر لٹا کر ان کی آنکھوں میں گرم لوہے کی سلائیں پھیروائیں اور ان کے ہاتھ پاؤں، ناک کان کٹوا دیئے یعنی مثلہ کروایا بعد میں یہ مُثلہ منسوخ ہو گیا۔

تو مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ان عرینہ والوں سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان " **اشربوا من ابوالها والبانها** " ان کی شفا کے سبب کو بیان کرنے میں نص ہے کیوں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان کی غرض اونٹوں کے دودھ اور پیشاب میں ان کی شفا کو بیان کرنا تھا اور یہ بذریعہ وحی آپ کو بتایا گیا تھا۔ اور یہ فرمان ان اونٹوں کے پیشاب کو پینے کے مباح ہونے میں ظاہر ہے کیوں کہ " اشربوا " امر ہے اور امر کا ادنیٰ درجہ اباحت ہے۔

اس حدیث کے مقابلے میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا دوسرا فرمان " **استنزھوا من البول فان عامة عذاب القبر منه** " تم پیشاب سے بچو اس لئے کہ قبر کا اکثر عذاب اسی پیشاب کی وجہ سے ہوتا ہے، پیشاب سے بچنے کے ضروری ہونے میں نص ہے کیوں کہ اس فرمان کی غرض پیشاب سے بچنے کا ضروری حکم دینا ہے۔ اور اس فرمان میں " **من البول** " کا لفظ عام ہے اس میں جس طرح غیر ماکول اللحم جانوروں اور انسانوں کا پیشاب داخل ہے اسی طرح ماکول اللحم جانوروں کا پیشاب بھی داخل ہے۔ تو اس حدیث کی نص کا تقاضا ہے کہ ماکول اللحم جانوروں کا پیشاب ناپاک ہو اور اس کا پینا بھی ناجائز ہو اور پہلی حدیث کے ظاہر کا تقاضا ہے کہ ماکول اللحم جانوروں کا پیشاب پاک ہو اور اس کو پینا بھی جائز ہو، تو نص اور ظاہر کے حکم میں تعارض اور مقابلہ آ گیا، لہٰذا نص کو ظاہر پر ترجیح دی جائے گی۔ جب نص کو ظاہر پر ترجیح دی گئی تو ماکول اللحم جانوروں کا پیشاب پینا بالکل حلال نہیں ہوگا۔

مصنف رحمہ اللہ نے **فلا یحل شرب البول اصلاً** فرما کر امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے مسلک کو ترجیح دی کہ ماکول اللحم جانوروں کا پیشاب پینا بالکل حلال نہیں نہ عام حالات میں اور نہ علاج کے لئے۔

تیسری مثال: - اس مثال سے پہلے بھی مسئلہ سمجھیں۔

مسئلہ: - امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے ہاں زمین کی جو پیداوار بھی ہو اور جتنی بھی ہو اس پر عشر واجب ہے یعنی اس کا دسواں حصہ راہ خدا میں غریبوں کو دینا ضروری ہے۔ اور اگر اس زمین کو کنویں کے پانی سے سیراب کیا جاتا ہو تو اس پر نصف عشر یعنی بیسواں حصہ واجب ہے۔

امام محمد رحمہ اللہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ اور امام شافعی رحمہ اللہ کے ہاں زمین کی پیداوار پر عشر یا نصف عشر واجب ہونے کے لئے دو شرطیں ہیں۔ایک یہ کہ وہ پیداوار ایسی ہو جو بغیر علاج وتدبیر کے ایک سال تک باقی رہ سکتی ہو، مثلاً گندم، چاول وغیرہ۔سبزیاں اور پھل علاج وتدبیر کے بغیر ایک سال تک باقی نہیں رہ سکتے اس لئے ان پر عشر یا نصف عشر کچھ بھی واجب نہیں ہوگا۔

دوسری شرط یہ ہے کہ زمین کی اس پیداوار کی مقدار کم سے کم پانچ وسق ہو۔ایک وسق ساٹھ صاع[1] کے برابر ہوتا ہے۔

اب مثال سمجھیں مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان " **ما سقته السمآء ففيه العشر** " (زمین کی ہر وہ پیداوار جس کو آسمان کا پانی سیراب کرے اس پیداوار میں عشر ہے) زمین کی ہر پیداوار میں عشر کے بیان میں نص ہے کیوں کہ ما عام ہے وہ پیداوار جو بھی ہو بغیر علاج وتدبیر کے ایک سال تک باقی رہ سکتی ہو یا نہ رہ سکتی ہو اور جتنی بھی ہو کم ہو یا زیادہ ہو، اور اس فرمان کی غرض پیداوار میں عشر کو بیان کرنا ہے۔

اور اس کے مقابلے میں حضور ﷺ کا دوسرا فرمان " **ليس في الخضراوات صدقة** " (سبزیوں میں صدقہ نہیں ہے) زمین کی پیداوار میں عشر کی نفی میں مؤول ہے۔اس لئے صدقہ کے لفظ میں کئی معانی کا احتمال ہے۔ صدقہ کا لفظ زکوٰۃ، عشر اور نفلی صدقہ کے معنی میں استعمال کیا جاتا ہے، اور اس حدیث میں بطور تاویل کے عشر مراد لیا گیا ہے۔تو نص اور مؤول کے حکم میں تعارض آ گیا تو نص کو مؤول پر ترجیح دی جائے گی، اس لئے کہ مؤول میں ظاہر سے ظہور کم ہوتا ہے، جب نص اور ظاہر میں تعارض ہو تو نص کو ظاہر پر ترجیح ہوتی ہے تو نص اور مؤول میں تعارض ہو تو نص کو مؤول پر بطریق اولیٰ ترجیح ہوگی۔لہٰذا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا پہلا فرمان دوسرے فرمان پر راجح ہوگا۔امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا مسلک صاحبین کے مسلک پر راجح ہوگا اور اسی پر فتوی ہے۔

واما المفسر فهو ماظهر المراد به من اللفظ ببَيَانٍ من قبل المتكلم بحيث لايبقىٰ معه احتمـالُ التاويل و التخصيص مثاله في قوله تعالىٰ فَسَجَدَ الْمَلٰٓئِكَةُ كُلُّهُمْ اَجْمَعُوْنَ فاسم الملٰئكة ظاهرٌ في العموم الاان احتمال التخصيص قائمٌ فانسدَّبابُ التخصيص بقوله كُلُّهُمْ ثمّ بقي احتمال التفرقة في السجود فانسدّ

[1] ایک صاع کا وزن ساڑھے تین سیر چھ ماشہ ہوتا ہے اس حساب سے ایک وسق کی مقدار پانچ من دس سیر ہوتی ہے تو پانچ وسق غلے کی مقدار ۲۶ من ساڑھے گیارہ سیر چھ چھٹانک ہوگی۔اگر گندم وغیرہ کی پیداوار ۲۶ من سے کم ہوگی تو صاحبین کے ہاں اس پر عشر یا نصف عشر واجب نہیں ہوگا۔

باب التاویل بقوله اجمعون .

ترجمہ: - اور جو مفسر ہے سو مفسر وہ کلام ہے جس کلام کی مراد ظاہر ہو اس کلام کے لفظ سے متکلم کی جانب سے بیان کے ساتھ اس طور پر کہ اس بیان کے ساتھ تاویل اور تخصیص کا احتمال باقی نہ رہتا ہو اس کی مثال باری تعالیٰ کے فرمان "فسجد الملئکة کلهم اجمعون" میں ہے (پس سجدہ کیا تمام فرشتوں نے اکٹھے) پس ملائکہ کا لفظ، ملائکہ کے عموم میں ظاہر ہے لیکن اس سے ملائکہ کے بعض افراد کو نکالنے کی تخصیص کا احتمال موجود ہے پس تخصیص کا دروازہ بند ہو گیا باری تعالیٰ کے فرمان کلهم کے ساتھ۔ پھر بھی فرشتوں کا سجدہ کرنے میں متفرق ہونے کا احتمال باقی ہے پس تاویل کا دروازہ بند ہو گیا باری تعالیٰ کے فرمان اجمعون کے ساتھ۔

تشریح: - اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ نے ظہور معنی کے اعتبار سے تیسری قسم مفسر کی تعریف اور اس کی ایک مثال بیان فرمائی ہے۔

مفسر کی تعریف: - مفسر وہ کلام ہے جس میں متکلم کی مراد اس کلام کے لفظ سے ظاہر ہو اس متکلم کی جانب سے بیان کے ساتھ اس طرح کہ اس بیان کے ہوتے ہوئے اس کلام میں تاویل اور تخصیص کا احتمال باقی نہ رہتا ہو (البتہ نزول وحی کے زمانے تک اس میں نسخ کا احتمال رہتا ہے)

اس تعریف سے معلوم ہوا کہ مفسر میں نص سے بھی ظہور زیادہ ہوتا ہے، کیوں کہ نص میں معنی مراد کے لئے کلام کو لائے جانے کے باوجود تاویل اور تخصیص کا احتمال باقی ہوتا ہے اور مفسر میں تاویل اور تخصیص کا احتمال نہیں ہوتا۔

مفسر کی مثال: - اللہ تعالیٰ کے فرمان "فسجد الملئکة کلهم اجمعون" میں ہے (تمام ملائکہ نے اکٹھا سجدہ کیا) اس آیت کریمہ میں الملئکه کا لفظ جمع ہونے کی وجہ سے عام فرشتوں کے سجدے میں ظاہر ہے لیکن اس جمع سے ملائکہ کے بعض افراد کی تخصیص کا احتمال موجود ہے ہوسکتا ہے کہ بعض افراد نے سجدہ نہ کیا ہو اکثر فرشتوں نے سجدہ کیا ہو اور اس کو جمع (ملئکة) کے لفظ کے ساتھ ذکر کر دیا ہو لیکن اللہ تعالیٰ کے فرمان کلهم کے ساتھ بعض افراد کی تخصیص کا احتمال ختم ہو گیا اور یہ بات واضح ہو گئی کہ فرشتوں کے تمام افراد نے سجدہ کیا سجدے سے فرشتوں کا کوئی

فرد بھی خارج نہ تھا۔لیکن " فسجد الملئکة کلھم " میں اس تاویل کی گنجائش ہے کہ بعض فرشتوں نے پہلے سجدہ کیا ہو بعض نے بعد میں کیا ہو یعنی متفرق اوقات میں فرشتوں نے سجدہ کیا ہو لیکن اللہ تعالیٰ کے فرمان اجمعون نے اس تاویل کا دروازہ بھی بند کر دیا۔ پوری آیت کریمہ " فسجد الملائکة کلھم اجمعون "،مفسر بن گئی اور معلوم ہو گیا کہ تمام فرشتوں نے بیک وقت اکٹھے سجدہ کیا۔

وفی الشرعیات اذاقال تزوّجتُ فلانةً شهراً بکذا فقوله تزوّجت ظاهرٌ فی النکاح الاّ ان احتمال المتعة قائمٌ فبقوله شهراً فسّر المراد به فقلنا هذا متعة ولیس بنکاح ولو قال لفلانٍ علیّ الفٌ من ثمن هذا العبد او من ثمن هذا المتاع فقوله علیّ الفٌ نصٌ فی لزوم الف الاّ ان احتمال التفسیر باقٍ فبقوله من ثمن هذا العبد او من ثمن هذا المتاع بیّن المراد به فیترجّح المفسَّرُ علی النصّ حتی لایلزمه المالُ الا عند قبض العبد او المتاع وقوله لفلانٍ علیّ الف ظاهرٌ فی الاقرار نصٌ فی نقد البلدِ فاذا قال من نقد بلدِ کذا یترجّح المفسّرُ علی النصِ فلایلزمه نقد البلد بل نقد بلد کذا وعلی هذا نظائره .

ترجمہ:-اور مفسر کی مثال احکام شرعیہ میں یہ ہے کہ جب کسی آدمی نے کہا میں نے شادی کی فلاں عورت کے ساتھ ایک مہینہ تک اتنے مال کے ساتھ تو اس آدمی کا " تزوجتُ " (میں نے شادی کی) کہنا ظاہر ہے نکاح میں لیکن متعہ کا احتمال موجود ہے۔پس اس نے اپنے " شهراً " کے قول کے ساتھ اپنی مراد کی تفسیر کر دی تو ہم نے کہا یہ متعہ ہے اور نکاح صحیح نہیں ہے اور اگر کوئی آدمی کہے فلاں آدمی کا مجھ پر ایک ہزار ہے اس غلام کی قیمت کا یا اس سامان کی قیمت کا تو اس آدمی کا " علیّ الف " کہنا (اُس پر) ایک ہزار کے لازم ہونے میں نص ہے لیکن تفسیر کا احتمال باقی ہے تو اس نے اپنے " من ثمن هذا العبد یا من ثمن هذا المتاع " کے قول کے ساتھ اپنی مراد کو بیان کر دیا، پس مفسر نص پر راجح ہوگا، اس لئے اقرار کرنے والے آدمی پر ایک ہزار کا مال لازم نہیں ہوگا، مگر اس غلام یا اس سامان پر قبضہ کرنے کے وقت اور کسی آدمی کا لفلانٍ علی الفٌ کہنا اقرار

میں ظاہر ہے، نص ہے اس شہر کے سکے میں، جب اس آدمی نے " من نقد بلد کذا " کہا تو مفسر نص پر راجح ہوگا پس اس آدمی پر اس شہر کے سکے لازم نہیں ہوں گے بلکہ فلاں شہر کے سکے لازم ہوں گے، اور اسی مثال پر قیاس کرلو مفسر کے نظائر کو۔

تشریح:- اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ نے مفسر کی چند دیگر مثالیں احکام شرعیہ میں سے ذکر فرمائی ہیں۔ پہلی مثال واقعات میں سے تھی اور یہ مثالیں احکام شرعیہ میں سے ہیں۔

مثالوں سے پہلے نکاح متعہ اور نکاح مؤقت کی تعریف سمجھیں۔

نکاح متعہ کی تعریف:- کوئی آدمی کسی عورت سے کہے " تمتعتُ بکِ کذا مدۃ بکذا من المال" میں تم سے متعہ کرتا ہوں اتنی مدت تک (مثلاً ایک مہینہ ایک سال وغیرہ) اتنے مال کے ساتھ۔ یہ نکاح متعہ اسلام سے پہلے زمانہ جاہلیت میں جائز تھا اور اسلام کے ابتدائی زمانے میں بھی یہ نکاح جائز رہا لیکن غزوہ خیبر میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس نکاح کے حرام ہونے کا اعلان کروادیا اور پھر اس خیال سے کہ بعض لوگوں کو اس کے حرام ہونے کی اطلاع نہ ہوئی ہو فتح مکہ کے بعد اوطاس مقام میں دوبارہ اس کے حرام ہونے کا اعلان کروادیا کہ یہ نکاح قیامت تک کیلئے حرام ہے۔

بعض علماء کا خیال یہ ہے کہ نکاح متعہ دو مرتبہ مباح ہوا اور دو مرتبہ حرام ہوا اور پھر قیامت تک کیلئے اس کو حرام قرار دیا گیا اس طرح کہ ابتدائے زمانہ اسلام میں مباح تھا خیبر میں پہلی مرتبہ اس کو حرام قرار دیا گیا پھر فتح مکہ کے بعد اوطاس مقام میں تین دن کیلئے دوبارہ مباح ہوا اور تین دن کے بعد دوبارہ قیامت تک اس کو حرام قرار دے دیا گیا۔

نکاح موقت کی تعریف:- نکاح موقت اس نکاح کو کہا جاتا ہے جس میں نکاح کی مدت کو ذکر کیا جائے مثلاً کوئی مرد کسی عورت کے ساتھ اس طرح نکاح کرے "تزوجتک کذا مدۃ بکذا من المال" میں تیرے ساتھ اتنی مدت (مثلاً سال دو سال وغیرہ) کیلئے اتنے مال کے ساتھ نکاح کرتا ہوں۔

حکم:- نکاح موقت بھی نکاح متعہ کی طرح باطل ہے کیونکہ نکاح کے صحیح ہونے کی شرائط میں سے ایک شرط تابید یعنی ہمیشہ کیلئے نکاح کرنا ہے اور مدت مقرر کرنا اس نکاح کو باطل کردیتا ہے چونکہ نکاح متعہ اور نکاح موقت دونوں باطل

ہونے کے حکم میں برابر ہیں اس لئے دونوں کا اطلاق ایک دوسرے پر کردیا جاتا ہے۔

مصنف رحمہ اللہ نے " فقلنا هذا متعة " نکاح موقت کو متعہ کہا ہے اب مثالیں سمجھیں۔

پہلی مثال: - کسی آدمی نے "تزوجت فلانة شهرا بكذا " میں نے فلاں عورت کے ساتھ ایک مہینہ تک اتنے مال کے ساتھ شادی کی تو اس آدمی کا تزوجت (میں نے شادی کی) کہنا نکاح کرنے میں ظاہر ہے اس لئے کہ اس لفظ کے صرف سننے سے نکاح کا پتہ چل گیا لیکن اس قول میں متعہ یعنی نکاح موقت کا بھی احتمال موجود ہے کہ تزوجت سے اس کی مراد نکاح صحیح نہ ہو تو شہراً کے لفظ سے اس نے اپنی مراد کی تفسیر کردی تو اب ہم نے کہا کہ اس کا یہ نکاح، نکاح متعہ یعنی نکاح موقت ہے نکاح صحیح نہیں ہے۔

آنے والی دوسری تیسری اور چوتھی مثال سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ مفسر اور نص میں تعارض آجائے تو مفسر کو نص پر ترجیح دی جائے گی اس لئے کہ مفسر میں نص سے زیادہ ظہور ہوتا ہے مصنف رحمہ اللہ نے عنوان میں یہ حکم تو ذکر نہیں کیا لیکن معنون اور تفصیل سے یہ حکم ظاہر ہوتا ہے کہ نص اور مفسر کے تعارض کے وقت مفسر کو نص پر ترجیح دی جائے گی۔

دوسری مثال: - کسی آدمی نے ان الفاظ سے اقرار کیا "لفلان علی الف من ثمن هذا العبد " فلاں آدمی کے مجھ پر ہزار روپے ہیں اس غلام کی قیمت کے، تو اس آدمی کا لفلان علی الف کہنا اقرار میں ظاہر ہے اور ایک ہزار کے لازم ہونے میں نص ہے لیکن اس ہزار کے لازم ہونے کی جہت میں تفسیر کا احتمال باقی ہے کہ اس اقرار کرنے والے نے اس سے قرض لیا ہے یا کوئی چیز خریدی ہے جب اقرار کرنے والے نے من ثمن هذا العبد کہا تو اس نے اپنی مراد کی تفسیر کردی کہ یہ ایک ہزر غلام کی قیمت کے ہیں چنانچہ اس معین غلام (هذا العبد) کو دیکھا جائے گا کہ وہ مقر کے قبضے میں ہے یا مقرلہ کے قبضے میں ہے اگر اس اقرار کرنے والے کے قبضے میں ہو تو اس پر اس کا ثمن ایک ہزار لازم ہے اور اگر فلاں (مقرلہ) کے قبضے میں ہے تو اس اقرار کرنے والے پر ایک ہزار لازم نہیں ہوگا دیکھیں نص علی الف کا تقاضہ تو تھا کہ ایک ہزار اقرار کرنے والے پر لازم ہو جب اس نے من ثمن هذا العبد کہہ دیا اور اپنی مراد کی تفسیر کردی اور یہ غلام ابھی تک فلاں (مقرلہ) کے پاس ہے تو اس مفسر کو نص پر ترجیح ہوگی اور ایک ہزار اقرار کرنے والے پر لازم نہیں ہوں گے۔

تیسری مثال:- کسی نے اقرار کیا (لفلان علی الف من ثمن هذا المتاع) یہ قول بھی اقرار میں ظاہر اور ایک ہزار کے لازم ہونے میں نص ہے لیکن اس لزوم کی جہت میں تفسیر کا احتمال موجود ہے جب اس نے من ثمن هذا المتاع کہا تو اس نے اپنی مراد کی تفسیر کر دی لہذا ایک ہزار اس پر تب لازم ہوگا جب وہ معین سامان اس اقرار کرنے والے کے قبضے میں ہو اور اگر اس کے قبضے مین نہ ہو تو ایک ہزار اقرار کرنے والے پر لازم بھی نہیں ہوگا۔

چوتھی مثال:- کوئی آدمی اس طرح اقرار کرے لفلان علی الف من نقد بلد کذا (ای بخارا مثلاً) اس کالفلان علی الف کا قول فلاں کیلئے اقرار میں ظاہر ہے اور اقرار کرنے والے کے اپنے شہر کے ایک ہزار لازم ہونے میں نص ہے جب اس نے من نقد بلد بخارا کہہ دیا تو یہ مفسر بن گیا، لہذا مفسر کو نص پر ترجیح ہوگی چنانچہ اقرار کرنے والے پر اپنے شہر کے ایک ہزار کے سکے لازم نہیں ہوں گے بلکہ بخارا شہر کے سکے لازم ہوں گے۔

وعلی هذا نظائره: ان مذکورہ مثالوں کی نص مفسر کے نظائر کو قیاس کر لو مثلاً ان کی ایک نظیر اور مثال یہ ہے کہ ایک حدیث میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد گرامی ہے "المستحاضة تتوضأ لکل صلاة" کہ مستحاضہ عورت ہر نماز کیلئے وضو کریگی یہ فرمان ہر نماز کیلئے مستحاضہ کے وضو کرنے میں نص ہے لیکن اس میں ہر نماز کے وقت کیلئے وضو کا احتمال بھی موجود ہے کہ لکل صلاة میں لام وقت کے معنی میں ہو جیسے "اقم الصلاة لدلوک الشمس" (نماز قائم کرو سورج ڈھلنے کے وقت) میں لام وقت کے معنی میں ہے ایک دوسری حدیث میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی مراد کی تفسیر کر دی فاطمہ بنت ابی حبیشؓ مستحاضہ خاتون تھیں انھیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا "توضئی لوقت کل صلاة" ہر نماز کے وقت کیلئے وضو کیا کر تو اس مفسر کو نص پر ترجیح ہوگی اور مستحاضہ عورت ہر نماز کے وقت کیلئے وضو کرے گی اور اس وضو سے متعدد فرائض پڑھ سکے گی اور یہی مسلک امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا ہے۔

امام شافعی رحمہ اللہ کے ہاں ہر فرض کیلئے الگ الگ وضو کرے گی ایک وضو سے متعدد فرائض کا پڑھنا جائز نہیں ان کی دلیل "المستحاضة تتوضألکل صلاة" ہے لیکن امام ابوحنیفہؒ نے "توضئی لکل صلاة" کو مفسر ہونے کی وجہ سے ترجیح دی ہے دائمی نکسیر سلس البول وغیرہ کا معذور آدمی وضو کرنے میں مستحاضہ عورت کے حکم میں ہے کہ یہ معذورین ہر نماز کے وقت کیلئے وضو کر کے اس وضو سے متعدد فرائض پڑھ سکتے ہیں اور نماز کا وقت نکلتے ہی ان کا وضو بھی ٹوٹ جائے گا اور دوسری نماز کے وقت کیلئے الگ وضو کرنا پڑے گا۔

وامّا المحكم فهو ما ازداد قوّةً على المفسَّرِ بحيثُ لايجوز خلافه اصلاً مثاله في الكتابِ اِنَّ اللهَ بِكُلِّ شَيْئٍ عَلِيْمٌ واِنَّ اللهَ لاَ يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئاً وفي الحكميات ما قلنا في الاقرار انه لفلانٍ عليّ الف من ثمن هذا العبد فان هذا اللفظ محكم في لزومه بدلاً عنه وعلى هذا نظائره وحكم المفسّر والمحكم لزوم العمل بهما لامحالة.

ترجمہ:-اور جو **محکم** ہے سو **محکم** وہ کلام ہے جوظہور کی قوت میں مفسر سے بڑھ کر ہو اس طور پر کہ اس کا خلاف کرنا جائز نہ ہو بالکل، محکم کی مثال کتاب اللہ میں ''اِنَّ اللهَ بِكُلِّ شَيْئٍ عَلِيْمٌ ''(بے شک اللہ تعالیٰ ہر چیز کو خوب جاننے والے ہیں) اور'' واِنَّ اللهَ لاَ يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئا''(بے شک اللہ تعالیٰ لوگوں پر کچھ بھی ظلم نہیں کرتے) ہے اور اسکی مثال احکام میں وہ ہے جو ہم نے کہا اقرار میں کہ بے شک فلاں کے مجھ پر ایک ہزار ہیں اس غلام کے ثمن کا یہ محکم کی مثال اس لئے ہے کہ ''علی الف من ثمن هذا العبد'' کا یہ لفظ محکم ہے ایک ہزار کے لازم ہونے میں اس غلام کا بدل ہو کر اور اس پر قیاس کر لو اس کے نظائر کو، اور مفسر اور محکم کا حکم ان دونوں پر عمل کا لازم ہونا ہے ضروری طور پر۔

تشریح:-اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ نے محکم کی تعریف مثالیں اور محکم ومفسر کا حکم ذکر کیا ہے ظہور معنی کے اعتبار سے چوتھی قسم محکم ہے یہ باب افعال سے اسم مفعول کا صیغہ ہے اس کا لغوی معنی ہے مضبوط کیا ہوا اصطلاحی معنی ''ما ازداد قوة على المفسر بحيث لا يجوز خلافه اصلاً'' محکم وہ کلام ہے جوظہور کی قوت کے اعتبار سے مفسر سے بڑھ کر ہو اس طور پر کہ اس کا خلاف کرنا بالکل جائز نہ ہو''بحيث لا يجوز خلافه اصلاً'' اشارہ ہے اس بات کی طرف کہ نزول وحی کے زمانے میں بھی اس کا خلاف کرنا جائز نہیں ہوتا مفسر میں نزول وحی کے زمانے میں نسخ وتبدیلی کا امکان رہتا ہے اور نزول وحی کے زمانے میں وحی سے اس کا خلاف کرنا جائز ہوتا ہے لیکن محکم میں ایسا نہیں ہوتا محکم اور مفسر میں یہی واضح فرق ہے۔

محکم کی مثال کتاب اللہ میں ہے''اِنَّ اللهَ بِكُلِّ شَيْئٍ عَلِيْمٌ ''(بے شک اللہ تعالیٰ ہر چیز کو خوب جاننے

والے ہیں) خوب جاننے کا مطلب یہ ہے کہ جو کچھ ابھی تک ہوا ہے یا ہو رہا ہے یا قیامت اور مابعد القیامت تک جو کچھ ہوگا سب کو اللہ تعالیٰ جانتا ہے اس میں نسخ وتبدیلی کا امکان ہی نہیں کیونکہ یہ علم اللہ تعالیٰ کی صفت ہے جس طرح اللہ تعالیٰ کی ذات تغیر وتبدل سے پاک ہے اسی طرح اللہ تعالیٰ کی صفت علم بھی تغیر وتبدل سے پاک ہے۔

محکم کی دوسری مثال: - کتاب اللہ میں ہے "اِنَّ اللّٰہَ لَا یَظْلِمُ النَّاسَ شَیْئًا " (بے شک اللہ تعالیٰ لوگوں پر کچھ ظلم نہیں کرتے) یعنی اللہ تعالیٰ ایسا نہیں کرتے کہ کسی کی حسنات میں کمی کردیں اور کسی کی سیئات وگناہوں میں اضافہ کردیں کیونکہ یہ اللہ تعالیٰ کی صفت عدل کے خلاف ہے اور اللہ تعالیٰ کی صفت عدل میں کسی بھی وقت تغیر وتبدل کا امکان نہیں۔

قوله وفي الحكميات ماقلنا الخ : احکام شرعیہ میں مصنف رحمہ اللہ نے محکم کی مثال دی ہے "لفلان علی الف من ثمن هذا العبد " فلاں کے مجھ پر ایک ہزار روپے ہیں اس غلام کے ثمن کا لفلان علی الف کا قول اقرار میں ظاہر اور ایک ہزار کے لازم ہونے میں نص ہے لیکن اس میں تاویل کا احتمال ہے کہ ایک ہزار کس کے بدلے میں لازم ہیں لیکن جب اس نے من ثمن هذا العبد کہہ دیا تو اس کا یہ کہنا ایک ہزار کے لازم ہونے کے اقرار میں محکم بن گیا اب اس کے بعد رجوع کے ذریعے اس کا خلاف کرنا جائز نہیں ہوگا۔

مصنف رحمہ اللہ نے یہی مثال مفسر کی بھی ذکر کی تھی محکم اور مفسر کی ایک مثال لا کر مصنف رحمہ اللہ نے اس بات کی طرف اشارہ کردیا کہ احکام شرعیہ میں محکم اور مفسر کے درمیان کوئی فرق نہیں "من ثمن هذا العبد "اقرار کرنے والے کی طرف سے اپنے اقرار کی تفسیر بھی ہے اور اقرار میں محکم بھی ہے۔

وحكم المفسر والمحكم : مفسر اور محکم دونوں میں تاویل وتخصیص کا احتمال نہیں ہوتا اس لئے دونوں کا حکم یہ ہے کہ ان پر عمل کرنا لازم ہے من حیث الاعتقاد بھی اور من حیث العمل بھی دونوں سے جو حکم ثابت ہوگا اس پر عقیدہ رکھنا بھی ضروری ہے اور اس پر عمل کرنا بھی ضروری ہے۔

مصنف رحمہ اللہ نے لزوم العمل جو فرمایا ہے اس عمل سے مراد عام ہے قلب کا عمل ہو یا اعضاء وجوارح کا عمل ہو اگر قلب کا عمل ہو تو یہ عقیدہ ہے اور اگر اعضاء جوارح کا عمل ہو تو یہ غیر عقیدہ ہے۔

ثم لهذه الاربعة اربعة اخرى تقابلها ، فضد الظاهر الخفي وضد النص

المشكل ، وضد المفسر المجمل وضد المحكم المتشابه . فالخفي ما خفي المراد به بعارض لا من حيث الصيغة مثاله في قوله تعالىٰ والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما فانه ظاهر في حق السارق خفيٌ في حق الطرار والنباش وكذلك قوله تعالىٰ الزانية والزاني ظاهرٌ في حق الزاني خفيٌ في حق اللوطيّ ولو حلف لاياكل فاكهةً كان ظاهراً فيما يُتَفَكَّهُ به خفيّاً في حق العنب والرّمان وحكم الخفيّ وجوب الطلب حتى يزولَ عنه الخفاءُ

ترجمہ:- پھران چار قسموں کیلئے چار دوسری قسمیں ہیں جوان قسموں کے مقابلے میں آتی ہیں پس ظاہر کی ضد خفی ہے اور نص کی ضد مشکل ہے اور مفسر کی ضد مجمل ہے اور محکم کی ضد متشابہ ہے پس خفی ہر وہ کلام ہے جس کی مراد پوشیدہ ہو کسی عارض کی وجہ سے نہ کہ صیغہ کی وجہ سے، خفی کی مثال باری تعالیٰ کے فرمان "والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما" میں ہے چوری کرنے والے مرد اور چوری کرنے والی عورت کے ہاتھوں کو کاٹ دو یہ خفی کی مثال اس لئے ہے کہ یہ فرمان چوری کرنے والے کے حق میں ظاہر ہے اور جیب کترے اور کفن چور کے حق میں خفی ہے اور اسی طرح ہے اللہ تعالیٰ کا فرمان "الزانية والزاني" یہ فرمان ظاہر ہے زنا کرنے والے کے حق میں خفی ہے لواطت کرنے والے کے حق میں اور اگر کسی نے قسم کھائی کہ وہ فاکہہ نہیں کھائے گا یہ قسم ظاہر ہے ان پھلوں میں جن کو صرف لذت کے طور پر کھایا جاتا ہے، خفی ہے انگور اور انار کے حق میں اور خفی کا حکم اس کی طلب اور جستجو کا ضروری ہونا ہے یہاں تک کہ اس سے خفا دور ہو جائے۔

تشریح:- اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ نے ظہورِ معنی کے اعتبار سے اقسام اربعہ کی مقابل چار اقسام خفا معنی کے اعتبار سے ذکر کی ہیں۔ اور پھران اقسام میں سے خفی کی تعریف، مثالیں اور اس کا حکم ذکر کیا ہے۔

ظہور معنی کے اعتبار سے چار قسموں کے مقابلے میں خفا معنی کے اعتبار سے بھی چار قسمیں ہیں پس ظاہر کا مقابل خفی، نص کا مقابل مشکل، مفسر کا مقابل مجمل اور محکم کا مقابل متشابہ ہے۔

جس طرح ظہورِ معنی کے اعتبار سے چار اقسام میں ظہور کا تفاوت تھا اور ترقی من الادنیٰ الی الاعلیٰ تھی۔ اسی طرح خفا معنی کے اعتبار سے چار اقسام میں خفا کا تفاوت ہے اور ترقی من الادنیٰ الیٰ الاعلیٰ ہے، پس خفی میں

سب سے کم خفا ہے، مشکل میں اس سے زیادہ خفا ہے، مجمل میں مشکل سے زیادہ خفا ہے اور متشابہ میں سب سے زیادہ خفا ہے۔

خفی کی تعریف:- "ما خفی المراد به بعارض لا من حیث الصیغة" خفی ہر وہ کلام ہے جس کی مراد چھپی ہوئی ہو کسی امر خارجی کی وجہ سے نہ کہ صیغہ کی وجہ سے۔

صیغہ سے مراد لغوی معنی ہے یعنی اس کلام کے لغوی معنی میں تو خفا اور پوشیدگی نہیں ہوگی اس کا لغوی معنی ظاہر ہوگا لیکن کسی عارض یعنی امر خارجی کی وجہ سے اس میں خفا ہوگا، امر خارجی سے مراد یہ ہے کہ اس خفی میں لفظ کے معنی کی زیادتی یا کمی کی وجہ سے خفا آیا ہوگا۔

خفی کا حکم :- خفی کا حکم یہ ہے کہ اس لفظ کے معنی کی جستجو اور تلاش ضروری ہے یہاں تک کہ اس خفی سے خفا دور ہو جائے۔ مصنفؒ نے آگے جا کر یہ حکم ذکر کیا ہے لیکن ہم نے یہ حکم یہاں اس لئے ذکر کیا ہے کہ خفی کی مثالوں کا سمجھنا آسان ہو جائے۔

پہلی مثال:- مثاله فی قوله تعالیٰ والسارق والسارقة الخ ۔ چور مرد اور عورت کے ہاتھوں کو کاٹ دو۔ یہ آیت کریمہ چور کے حق میں تو ظاہر ہے لیکن طرار (جیب کترا) اور نباش (کفن چور) میں خفی ہے یہ کلام ان دونوں کے حق میں خفی اس لئے نہیں کہ ان کا لغوی معنی معلوم نہیں، ان کا لغوی معنی تو معلوم ہے۔ طرار جیب کاٹنے والے کو اور نباش کفن چرانے والے کو کہا جاتا ہے۔ بلکہ آیت کریمہ دونوں کے حق میں اس لئے خفی ہے کہ ان میں سرقہ کا مفہوم پایا جاتا ہے یا نہیں؟ اگر پایا جاتا ہے تو کم پایا جاتا ہے یا زیادہ پایا جاتا ہے، اس امر عارض اور امر خارج کی وجہ سے ان میں خفا آ گیا۔

اب اس خفا کو دور کرنے کے لئے سرقہ کا معنی معلوم کریں گے۔ جب سرقہ کا معنی ہم تلاش کریں گے تو طرار اور نباش کے حق میں خفا بھی دور ہو جائے گا۔

جب ہم نے شریعت میں سرقہ کا معنی تلاش کیا تو ہمیں سرقہ کا معنی یوں معلوم ہوا "اخذُ مالٍ محترمٍ محرزٍ خفیةً" کسی آدمی کا قابل احترام محفوظ مال پوشیدہ طریقے سے لینا۔ محترم کی قید سے معلوم ہوا کہ کوئی آدمی کسی کا حقیر سامان گھر سے اٹھاتا ہے جس کی مالیت دس درھم سے کم ہو تو یہ سرقہ نہیں، مثلاً کوئی استعمال کا معمولی سا برتن اٹھالیا۔ دوسری قید محرز کی ہے کہ وہ مال محفوظ ہو اگر کوئی آدمی کسی کی کھیت سے غلے کی بوری اٹھالیتا ہے تو

یہ بھی سرقہ نہیں ہوگا کیوں کہ غلہ محفوظ جگہ نہیں تھا۔ تیسری قید خفیۃً ہے اگر کوئی آدمی کسی کے ہاتھ سے کوئی رقم چھین لیتا ہے تو یہ بھی سرقہ نہیں ہوگا کیوں کہ اس نے پوشیدہ طریقے سے مال نہیں لیا۔ اس تعریف سے یہ بات واضح ہوگئی کہ سارق وہ کہلاتا ہے جو کسی کے گھر میں نقب لگا کر یا داخل ہو کر پوشیدہ طریقے سے ایسا قابلِ احترام مال لے جس کی قیمت کم سے کم دس دراہم کے برابر ہو۔

جب ہمیں سرقہ کا معنی معلوم ہوگیا تو اب ہم دیکھیں گے کہ طرار اور نباش میں سرقہ کا معنی پایا جاتا ہے یا نہیں؟ طرار (جیب کاٹنے والے) میں سرقہ کا معنی زیادہ پایا جاتا ہے کیوں کہ سارق تو عام طور پر سوتے ہوئے لوگوں کا مال پوشیدہ طریقے سے لیتا ہے، لیکن طرار دن دھاڑے جیتے جاگتے آدمی کے جیب میں سے محفوظ مال چپکے سے لیتا ہے، جب طرار میں سرقہ کا معنی زیادہ پایا جاتا ہے تو سارق کی طرح اس کا بھی ہاتھ کاٹا جائے گا، نباش (کفن چوری کرنے والا) میں سرقہ کا معنی کم پایا جاتا ہے، کیوں کہ کفن محفوظ جگہ نہیں ہوتا اور نہ ہی میت اس کا محافظ ہوتا ہے جب نباش میں سرقہ کا معنی کم پایا جاتا ہے تو اس کمی کی وجہ سے سرقہ میں شبہ پیدا ہوگیا اور اس شبہ کی وجہ سے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے ہاں نباش سے سرقہ کی حد ساقط ہوجائے گی۔ البتہ قاضی کوئی دوسری تعزیری سزا دے سکتا ہے۔

امام ابو یوسف رحمہ اللہ اور امام شافعی رحمہ اللہ کے ہاں نباش پر سرقہ کی حد جاری کی جائے گی، اس لئے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے " من نبش قطعناه "جس نے مُردے کا کفن چوری کیا ہم اس کا ہاتھ کاٹیں گے۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ ہاتھوں کے کاٹنے کا یہ حکم سیاست پر محمول ہے بطور حد کے نہیں کاٹا جائے گا، اگر قاضی انتظامی مصلحت، کفن چور کا ہاتھ کاٹنے میں سمجھتا ہے تو ہاتھ کاٹنے کی سزا دیدے لیکن یہ سرقہ کی حد نہیں کہلائے گی اور امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ اس حدیث کو سیاست پر محمول کرنے کی تاویل اس لئے کرتے ہیں کہ ایک دوسری روایت حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے جس میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا " لاقطع علی المختفی " مختفی مدینہ والوں کی لغت میں کفن چور کو کہا جاتا ہے، کفن چور کی سزا قطع ید نہیں۔ معلوم ہوا کہ کفن، چوری کرنے پر ہاتھ کاٹنا بطور حد نہیں ہوگا۔

دوسری مثال: -قوله وكذالك قوله تعالىٰ الزانية والزاني الخ ۔ اللہ تعالیٰ نے اس آیت میں ارشاد فرمایا کہ غیر شادی شدہ مرد اور عورت زنا کریں تو انہیں سو دُرّے مارو، یہ آیت کریمہ زانی کے حق میں ظاہر ہے اور لواطت کرنے والے کے حق میں خفی ہے اس وجہ سے نہیں کہ لواطت کا لغوی معنی معلوم نہیں بلکہ اس وجہ سے کہ لواطت میں زنا کا معنی پایا جاتا ہے یا نہیں؟ اگر پایا جاتا ہے تو کم پایا جاتا ہے یا زیادہ پایا جاتا ہے۔ اس خفا کی وجہ سے ہم نے

زنا کی تعریف لغت میں تلاش کی تو معلوم ہوا زنا کہا جاتا ہے " قضاء الشهوة بالوطی فی القبل فی غیر الملک" غیر ملک والی فرج میں وطی کر کے شہوت کو پورا کرنا۔ اور لواطت کہتے ہیں دبر میں اپنی شہوت کو پورا کرنا۔ جب زنا کا معنی معلوم ہو گیا تو اب لواطت کرنے والے کے حق میں خفا دور ہو گیا کیوں کہ لواطت میں زنا کا معنی ناقص ہے اس لئے کہ اس میں شہوت دُبر میں پوری کی جاتی ہے اور یہ شہوت صرف فاعل کو ہوتی ہے مفعول کی طرف سے نہیں پائی جاتی۔ اور زنا میں شہوت صرف محل حرث میں پوری کی جاتی ہے، اور زانی اور مزنیہ دونوں کیطرف سے شہوت پائی جاتی ہے۔ اس لئے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے ہاں لواطت کرنے والے آدمی پر زنا کی حد بھی جاری نہیں کی جائے گی۔ بلکہ قاضی کی صوابدید پر اس کو چھوڑا جائے گا۔ قاضی چاہے لواطت کرنے والے کو قتل کروادے چاہے تو پہاڑ کے اوپر سے نیچے گرادے، چاہے تو آگ میں ڈلوادے، اور اگر چاہے تو دیوار کے نیچے کھڑا کر کے اوپر سے دیوار گرادے، کیوں کہ لواطت کی سزا میں مختلف طرح کی روایتیں آتی ہیں۔ ایک حدیث میں ارشاد فرمایا ،، اقتلوا الفاعل والمفعول " فاعل اور مفعول دونوں کو قتل کردو۔ حضرت علیؓ نے فرمایا اس کو آگ میں جلادو۔ حضرت عبداللہ ابن عمرؓ نے فرمایا اونچے پہاڑ پر لے جا کر نیچے گرادو۔ لواطت کی سزا میں روایتوں کا مختلف طرح سے آنا اس بات کی دلیل ہے کہ لوطی پر زنا کی حد جاری نہیں ہوگی۔

تیسری مثال: -قوله : ولو حلف لایأکل الخ :- کسی آدمی نے قسم کھائی کہ وہ فاکہہ نہیں کھائے گا تو یہ قسم ان پھلوں کے نہ کھانے میں ظاہر ہے جن کو لطف اور لذت حاصل کرنے کے لئے کھایا جاتا ہے مثلاً خربوز، تربوز اور کینو وغیرہ۔ لیکن یہ قسم عنب (انگور) اور رُمان (انار) کے حق میں خفی ہے اس لئے نہیں کہ ان کا معنی معلوم نہیں بلکہ اس وجہ سے کہ ان میں تفکہ کا معنی پایا جاتا ہے یا نہیں؟ تو ہم نے فاکہہ کے معنی کو تلاش کیا تو ہمیں فاکہہ کا معنی معلوم ہوا کہ فاکھه اس پھل کو کہا جاتا ہے جس کو لطف اور لذت حاصل کرنے کے لئے کھایا جاتا ہو غذائیت کے طور پر نہ کھایا جاتا ہو، جب فاکہہ کا معنی معلوم ہو گیا تو اب عنب (انگور) اور رُمان (انار) کے حق میں خفا دور ہو گیا کیوں کہ ان دونوں میں غذائیت کا معنی بھی پایا جاتا ہے۔

اگر کسی کو کئی دن تک کھانا نہ ملے تو وہ انگور اور انار پر گزارہ کر سکتا ہے اور اس سے اس کی بھوک بھی ختم ہو جاتی ہے اور بدن کی نشو ونما کے لئے بھی یہ دونوں پھل کافی ہیں جس طرح دودھ پر گزارہ ہو سکتا ہے اور یہ بھوک مٹانے کے لئے کافی ہوتا ہے۔ جیسا کہ بعض اوقات طالبان کو محاذ پر کھانا نہ پہنچے تو وہ انگور پر ہی گذارہ کر لیتے ہیں۔

یہ تفصیل اس وقت ہوگی جب قسم کھانے والے نے فاکہہ سے لذت کے طور پر کھائے جانے والے پھلوں کی نیت کی ہو یا کوئی نیت نہ کی ہو، اور اگر اس نے ہر قسم کے پھلوں کو نہ کھانے کی نیت کی ہو تو پھر انگور اور انار کے کھانے سے بھی حانث ہو جائے گا کیوں کہ انگور اور انار بھی من جملہ فاکہہ میں سے ہیں۔

خفی کا حکم پہلے بیان ہو چکا ہے۔

واما المشكل فهو ما ازداد خفاءً على الخفيّ كانّه بعد ما خفي على السامع حقيقته دخل في اشكاله و امثاله حتى لاينال المراد الا بالطلب ثمّ بالتأمل حتى يتميّز عن امثاله ونظيره في الاحكام حلف لايأتدم فانه ظاهرٌ في الخلّ و الدبس فانما هو مشكل في اللحم والبيض والجُبُنِ حتى يطلب في معنى الايتدام ثمّ يتأمّل انّ ذالک المعنى هل يوجَدُ في اللحم والبيض والجُبُنِ ام لا.

ترجمہ:- اور جو مشکل ہے سو مشکل وہ کلام ہے جو خفا میں خفی سے بڑھ کر ہو گویا کہ سامع پر اس کی حقیقت چھپ جانے کے بعد وہ داخل ہو گیا ہو اپنے ہم شکلوں اور ہم مثلوں میں اس لئے اس کی مراد حاصل نہیں ہوگی مگر اس کے معنی کو تلاش کرنے کے ساتھ، پھر غور و فکر کرنے کے ساتھ یہاں تک کہ وہ کلام ممتاز ہو جائے اپنے ہم مثلوں سے۔ مشکل کی نظیر احکام میں یہ ہے کہ کسی نے قسم کھائی کہ وہ سالن نہیں کھائے گا تو یہ قسم ظاہر ہے سرکے اور کھجور کے شیرے میں اور یہ مشکل ہے گوشت، انڈے اور پنیر میں، اس لئے تلاش کیا جائے گا ایتدام کے معنی کو، پھر غور کیا جائے گا کہ آیا ایتدام کا یہ معنی گوشت، انڈے اور پنیر میں پایا جاتا ہے یا نہیں؟

تشریح:- اس عبارت میں مصنفؒ نے مشکل کی تعریف کی اور اس کی مثال بیان فرمائی ہے۔

مشکل کی تعریف:- "ما ازداد خفاء على الخفي الخ" مشکل وہ کلام ہے جو خفا میں خفی سے بڑھ کر ہو اس طرح کہ سننے والے پر اس کلام کی حقیقت کے چھپ جانے کے بعد وہ اپنے ہم مثلوں اور ہم شکلوں میں داخل ہو گیا ہو۔ اس لئے اس کلام کی مراد اس کے معنی کو تلاش کرنے کے ساتھ اور پھر غور و فکر کے ساتھ ہی حاصل ہوگی،

یہاں تک کہ وہ کلام اپنے ہم مثلوں سے ممتاز ہو جائے گا۔

خفی میں ایک درجے کا خفا تھا اور مشکل میں دو درجے کا خفا ہوتا ہے، اس لئے خفی کا خفا اس کے معنی کو تلاش کرنے کے ساتھ دور ہو جاتا ہے، اور مشکل میں خفا دو درجے کا ہوتا ہے اسلئے اس کا خفا اس کلام کے معنی کی تلاش کرنے کے ساتھ اور پھر اس معنی کے پائے جانے کے غور وفکر کرنے کے ساتھ ہی دور ہوگا۔

محسوسات میں اس کی مثال: -محسوس چیزوں میں اس کی مثال اس طرح سمجھیں کہ کسی کا بیٹا گم ہو گیا ہو اور باپ اس کی تلاش میں نکلے تو جب بھی بیٹا اس کے سامنے آئے گا تو وہ اپنے بیٹے کو پہچان لے گا یہ خفی کی مثال ہوئی کہ خفا صرف تلاش کے بعد دور ہو گیا۔ اور اگر بیٹے نے اپنا روپ تبدیل کر لیا ہو اور دوسرے لوگوں کے روپ کو اختیار کر لیا ہو تو اب بیٹا باپ کے سامنے بھی آئے گا تو اس کو پہچاننے کے لئے باپ کو غور وفکر کرنا پڑے گا یہ مشکل کی مثال ہوئی۔

"نظیرہ فی الاحکام الخ" سے مصنفؒ نے احکام شرعیہ میں اس کی مثال یہ دی ہے کہ کسی نے قسم کھائی کہ وہ ادام (سالن) نہیں کھائے گا تو ادام کا معنی سرکے اور کھجور کے شیرے میں ظاہر ہے کیونکہ ادام سالن کو کہتے ہیں جو روٹی کے ساتھ کھایا جاتا ہے سرکہ کا ادام ہونا ظاہر اس طرح ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: **نعم الادام الخل**، سرکہ بہترین سالن ہے عرب میں اکثر و بیشتر اس کے ساتھ روٹی کھائی جاتی ہے اور جن علاقوں میں کھجوریں زیادہ ہوتی ہیں وہاں کھجور کے شیرے سے چٹنی تیار کر کے اس ساتھ روٹی کھائی جاتی ہے لیکن ادام کا معنی گوشت انڈے اور پنیر میں مشکل ہے اس لئے اس خفا کو دور کرنے کیلئے سب سے پہلے ادام کے معنی کو تلاش کریں گے اور پھر غور وفکر کریں گے کہ ان تینوں میں ادام کا معنی پایا جاتا ہے یا نہیں۔

واضح رہے کہ گوشت سے مراد بھنا ہوا گوشت اور انڈے سے پکا ہوا انڈا مراد ہے۔ ادام کا معنی ہم نے تلاش کیا تو معلوم ہوا کہ ادام کہا جاتا ہے **مایو کل مع الخبز تبعاً** ہر وہ چیز جسے روٹی کے ساتھ ملا کر کھایا جاتا ہو مستقلاً نہ کھایا جاتا ہو اس کے بعد ہم غور وفکر کریں گے کہ ادام کا یہ معنی ان تینوں میں پایا جاتا ہے یا نہیں؟

سو امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ ان تینوں میں ادام کا معنی نہیں پایا جاتا ہے امام ابو یوسفؒ کا ظاہر مذہب بھی یہی ہے۔ امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ ان تینوں میں ادام کا معنی پایا جاتا ہے۔ قسم کھانے والے نے ان تینوں میں سے کسی کو کھا لیا تو وہ حانث ہو جائے گا۔ امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ ادام ماخوذ ہے مؤادمۃ سے اور مؤادمۃ کا معنی ہوتا موافق ہونا تو جس چیز کو بھی روٹی کے ساتھ کھایا جائے گا تو اس کی روٹی کے ساتھ موافقت ہوگی اس لئے اس کو ادام کہا جائے

گا، ان تینوں کو روٹی کے ساتھ ملا کر کھایا جاتا ہے اس لئے یہ بھی ادام میں داخل ہیں۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا" **سید ادام اهل الجنة اللحم** " اہل جنت کے سالنوں کا سردار گوشت ہے آپ نے گوشت کو ادام فرمایا معلوم ہوا کہ اس میں بھی ادام کا معنی پایا جاتا ہے۔

امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں ہم تسلیم کرتے ہیں کہ ادام مؤادمۃ بمعنی موافقت سے مشتق ہے لیکن روٹی کے ساتھ کامل موافقت اس چیز کی ہوتی ہے جس میں روٹی بھیگ جاتی ہو اور ان تینوں میں سے کسی کے ساتھ روٹی نہیں بھیگتی اس لئے ان کی روٹی کے ساتھ موافقت نہ ہوئی اس لئے یہ ادام میں داخل نہیں ہیں اگر قسم کھانے والے نے انھیں کھالیا تو حانث نہیں ہوگا۔

امام محمدؒ نے جس حدیث سے استدلال کیا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ نبی علیہ السلام نے گوشت کو جو اہل جنت کے ادام کا سردار فرمایا ہے یہ احکام آخرت کے اعتبار سے ہے اور ہماری گفتگو احکام دنیا کے اعتبار سے ہے لہٰذا یہ حدیث حجت نہیں ہوگی اگر کسی جگہ بھنا ہوا گوشت روٹی کے ساتھ ہی سالن کے طور پر کھایا جاتا ہو تو فتویٰ امام محمدؒ کے قول پر ہوگا جس طرح ہمارے ہاں ہے۔ اسی طرح انڈے کو سالن کے طور پر پکایا گیا ہو تو حانث ہو جائے گا اور اگر ابلا ہوا انڈا کھایا تو حانث نہیں ہوگا۔

ثمّ فوق المشكل المجمل وهو ما احتمل وجوهاً فصاربحال لايوقف على المرادبه الابيان من قبل المتكلم ونظيره فى الشرعيات قوله تعالىٰ حرّم الربوٰافان المفهوم من الربواهوالزيادةُ المطلقةُ وهى غير مرادةٍ بل المراد الزيادة الخالية عن العوض فى بيع المقدرات المتجانسة واللفظ لا دلالة له على هذا فلاينال المراد بالتأمّل ثمّ فوق المجمل فى الخفاء المتشابه مثال المتشابه، الحروف المقطعات فى اوائل السور وحكم المجمل والمتشابه اعتقاد حقيّة المراد به حتى يأتى البيان ۔

ترجمہ:- پھر مشکل سے اوپر (خفا میں) مجمل ہے اور مجمل وہ کلام ہے جو کئی معانی کا احتمال رکھتا ہو اور وہ اس حال میں ہو گیا ہو کہ اس کی مراد پر واقفیت حاصل نہ کی جا سکتی ہو مگر متکلم کی جانب سے بیان کے ساتھ اور مجمل کی مثال شرعی احکام میں اللہ تعالیٰ کا فرمان حرم الربوا ہے اس لئے کہ ربوا کا معنی مطلق زیادتی ہے اور یہ معنی (اس آیت کی) مراد نہیں بلکہ مراد وہ زیادتی ہے جو عوض سے خالی ہو ہم قدر، ہم جنس چیزوں کی بیع میں

اور لفظ ربوا کی دلالت اس زیادتی پر نہیں ہے پھر مجمل سے اوپر خفا میں متشابہ ہے متشابہ کی مثال سورتوں کے شروع میں حروف مقطعات ہیں مجمل اور متشابہ کا حکم ان کی مراد کے حق ہونے کا اعتقاد رکھنا ہے یہاں تک کہ بیان آ جائے۔

تشریح:-اس عبارت میں مصنفؒ نے خفا معنی کے اعتبار سے تیسری اور چوتھی قسم مجمل اور متشابہ کی تعریف مثالوں اور ان کے حکم کے ساتھ بیان فرمائی ہے۔

مجمل کی تعریف:-''وھو ما احتمل وجوھاً فصار بحال لایوقف علی المرادبه الابیان من قبل المتکلم''، مجمل وہ کلام ہے جو کئی معانی کا احتمال رکھتا ہو اور وہ کلام اس حال میں ہو گیا ہو کہ اس کی مراد پر واقفیت حاصل نہ کی جا سکتی ہو مگر متکلم کی جانب سے بیان کے ساتھ۔

مجمل میں مشکل سے بھی زیادہ خفا ہوتا ہے مشکل کا خفا طلب اور تامل کے ساتھ دور ہو جاتا ہے لیکن مجمل میں خفا تین درجے کا ہوتا ہے اس لئے وہ طلب اور تاَمل سے دور نہیں ہوگا کیوں کہ مجمل کئی معانی کا احتمال رکھتا ہے اس لئے اس کی مراد کو صرف متکلم کے بیان کے ساتھ ہی معلوم کیا جا سکتا ہے متکلم کے بیان کے بغیر مجمل کا خفا دور نہیں ہو سکتا شریعت کے متکلم اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم ہیں، لہٰذا کسی مجمل آیت یا مجمل حدیث کا خفا اللہ اور اس کے رسول کے بیان سے بھی دور ہوگا۔

مجمل کی مثال:- حرم الربوا اللہ تعالیٰ نے ربوا کو حرام قرار دیا اس آیت میں ربوا مجمل ہے ربوا کا معنی مطلق زیادتی ہے اور مطلق زیادتی کا معنی یہاں مراد نہیں اس لئے کہ مطلق زیادتی تو بیع میں بھی ہوتی ہے کیونکہ تاجر اپنے مال کو بڑھانے کیلئے ہی تو تجارت کرتے ہیں اور بیع کو اللہ تعالیٰ نے حلال قرار دیا ہے معلوم ہوا کہ ربوا سے مراد مطلق زیادتی نہیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک حدیث میں اس آیت کے اجمال کو دور فرما دیا ارشاد فرمایا:

''الحنطة بالحنطة والشعیر بالشعیر والتمر بالتمر والملح بالملح والذھب بالذھب والفضة مثلاً بمثل یدا بید والفضل ربوا''

ترجمہ:- تم بیچو گندم کو گندم کے بدلے میں جو کو جو کے بدلے میں کھجور کو کھجور کے بدلے میں نمک کو نمک کے بدلے میں سونے کو سونے کے بدلے میں چاندی کو چاندی کے

بدلے میں اس حال میں کہ یہ سب برابر برابر ہوں ہاتھوں ہاتھ ہوں اور جو زیادتی ہوگی وہ ربوا ہوگی۔

اس حدیث سے ربوا کا اجمال دور ہوگیا امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں ربوا سے مراد ایک قدر اور ایک جنس والی دو چیزوں کی زیادتی ہے قدر سے مراد مکیلی یا موزونی ہونا ہے اور جنس سے مراد گندم اور جو وغیرہ کی جنس ہے قدر اور جنس دونوں ہوں تو پھر زیادتی ربوا ہے مثلاً ایک من گندم کو ڈیڑھ من گندم کے بدلے میں بیچیں تو یہ ربوا ہے، اگر قدر ہو لیکن جنس نہ ہو تو پھر زیادتی ربوا نہیں ہوگی البتہ ادھار پھر بھی حرام ہوگا مثلاً ایک من گندم کو دو من جو کے بدلے میں ہاتھوں ہاتھ بیچیں تو جائز ہے لیکن ادھار پھر بھی حرام ہوگا اور اگر جنس وقدر دونوں نہ ہوں تو پھر زیادتی اور ادھار دونوں جائز ہوں گے مثلاً ایک من گندم کو معین کپڑوں کے دس تھانوں کے بدلے میں ادھار بیچا جائے تو جائز ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ اس حدیث سے معلوم ہوگیا کہ ربوا سے مراد ایک ہی قدر اور ایک ہی جنس کی دو چیزوں کو زیادتی کے ساتھ بیچنے کو اللہ تعالیٰ نے حرام قرار دیا ہے۔ اگر اس حدیث کے ساتھ ربوا کی وضاحت نہ ہوتی تو ہم طلب وتلاش اور تأمل کے ساتھ اس کی مراد پر واقفیت حاصل نہیں کر سکتے تھے کیوں کہ صرف لفظ ربوا کی دلالت اس مراد پر نہیں ہے۔

ثم فوق المجمل فی الخفاء المتشابه الخ :- مصنف رحمہ اللہ نے متشابہ کی تعریف ذکر نہیں کی صرف اتنا ذکر کر دیا ہے کہ مجمل سے بھی زیادہ خفا جس میں ہو وہ متشابہ ہے۔

متشابہ کی تعریف :- جس کلام میں اتنا خفا ہو کہ شارع کی طرف سے امت کے حق میں بیان آنے کی امید ہی دنیا میں ختم ہوگئی ہو۔ امت کی قید اس لئے ہے کہ نبی علیہ الصلاۃ والسلام کو اس کلام کی مراد کا علم ہوتا ہے اس لئے کہا جاتا ہے کہ متشابہ اللہ اور رسول کے درمیان ایک راز ہوتا ہے اور یہ راز امت کے لئے آخرت میں کھلے گا۔

متشابہ کی دو قسمیں ہیں۔

پہلی قسم یہ ہے کہ اس کا کوئی لغوی معنی نہ ہو، جب لغوی معنی نہیں تو اس کی مراد بھی معلوم نہیں ہوگی۔ جیسے سورتوں کے شروع میں حروف مقطعات الٓمٓ، حٰمٓ وغیرہ۔ ان حروف مقطعات کا کوئی لغوی معنی نہیں کیوں کہ ان حروف کو کسی معنی کے لئے وضع ہی نہیں کیا گیا بلکہ ترکیب کے لئے وضع کیا گیا ہے۔ حروف مقطعات ان کو اس لئے کہتے ہیں کہ ان حروف کو کاٹ کاٹ کر پڑھا جاتا ہے۔

دوسری قسم یہ ہے کہ اس کلام کا لغوی معنی تو معلوم ہے لیکن اس کی مراد معلوم نہ ہو جیسے آیات صفات۔ یعنی وہ آیات جن میں اللہ تعالیٰ کے لئے وجہ ، ید ، ساق اور استواء کا لفظ استعمال ہوا ہے۔ مثلا "وجہ ربّک ذو الجلال والاکرام ، یوم یکشف عن ساق ، ید اللہ فوق ایدیھم ، الرحمن علی العرش استویٰ" وجہ ، ید ، ساق کا لغوی معنی تو معلوم ہے اسی طرح استواء کا معنی بھی معلوم ہے کسی جگہ سیدھا اور برابر ہو کر بیٹھنا۔ لیکن یہ لغوی معنی تو اللہ تعالیٰ کی ذات پر صادق نہیں آ تا ایک دوسری آیت میں اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا "لیس کمثلہ شیئ" اس جیسا کوئی بھی نہیں۔ اس آیت سے معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ جسم اور جسم کے اعضاء سے بھی پاک ہے اس لئے کہا جائے گا کہ وجہ، ید، اور ساق سے اللہ تعالیٰ کی مراد کا ہمیں علم نہیں ہمارے حق میں یہ آیات متشابہات ہیں۔

امام شافعی رحمہ اللہ کے ہاں ان آیات متشابہات کی مراد راسخین فی العلم بھی جانتے ہیں۔ ان کی دلیل یہ ہے "وما یعلم تاویلہ الا اللہ والراسخون فی العلم" آیت میں "الراسخون فی العلم" کا عطف "اللہ" پر کیا گیا ہے معنی یہ ہے کہ متشابہات کا معنی اللہ اور راسخین فی العلم جانتے ہیں۔ لیکن امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک "الا اللہ" پر وقف ضروری ہے اور "والراسخون فی العلم" سے نیا کلام شروع ہوتا ہے۔ اس آیت کا مطلب یہ ہے کہ راسخین فی العلم کہتے ہیں کہ ہم ان پر ایمان لائے۔

تطبیق:۔ بعض حضرات نے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ اور امام شافعی رحمہ اللہ کے اس اختلاف کو صرف اختلاف لفظی قرار دیا ہے کوئی حقیقی اختلاف نہیں اس لئے کہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے ہاں متشابہ کا قطعی معنی صرف اللہ تعالیٰ ہی جانتا ہے۔

امام شافعی رحمہ اللہ کے ہاں راسخین فی العلم کو متشابہ کے ظنی معنی کا علم ہے، ان کے نزدیک بھی راسخین فی العلم کو متشابہ کا قطعی معنی معلوم نہیں،۔ خلاصہ یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ قطعی معنی کی نفی کرتے ہیں اور امام شافعی رحمہ اللہ ظنی معنی کو ثابت کرتے ہیں۔

حکم:۔ مجمل اور متشابہ دونوں کا حکم یہ ہے کہ ان کی مراد کے حق ہونے کا عقیدہ رکھے ان کے بیان کے آنے تک۔ بیان سے پہلے عمل تو ہو نہیں سکتا صرف متکلم کی مراد کے حق ہونے کا عقیدہ رکھے۔ اور مجمل کا جب بیان آ جائے تو اس پر عمل کرے۔ متشابہ کے بیان آنے کی امید دنیا میں نہیں ہوتی اس لئے صرف اس کی مراد کے حق ہونے کا عقیدہ رکھے۔

فصل فيما يترك به حقائق الالفاظ وما يترك به حقيقة اللفظ خمسة انواعٍ احدها دلالة العرف وذلك لان ثبوت الاحكام بالالفاظ انما كان لدلالة اللفظ على المعنى المراد للمتكلم فاذا كان المعنى متعارفاً بين الناس كان ذالك المعنى المتعارف دليلاً على انه هو المراد به ظاهراً فيترتب عليه الحكم مثاله لو حلف لايشترى رأساً فهو على ما تعارفه الناسُ فلايحنث برأس العصفور والحمامة وكذلك لو حلف لايأكل بيضاً كان ذالك على المتعارفِ فلايحنث بتناول بيض العصفور والحمامة وبهذا ظهر انّ ترك الحقيقة لايوجب المصير الىٰ المجاز بل جاز ان تثبتَ به الحقيقة القاصرة ومثاله تقييد العام بالبعض وكذلك لو نذر حجّاً او مشياً الىٰ بيت الله تعالىٰ او ان يضرب بثوبه حطيم الكعبة يلزمه الحجّ بافعال مّعلومة لوجود العرف.

ترجمہ:- یہ فصل ان قرائن کے بیان میں ہے جن کی وجہ الفاظ کے معانی حقیقیہ کو چھوڑ دیا جاتا ہے۔ وہ قرائن جن کی وجہ سے حقیقی معنیٰ کو چھوڑ دیا جاتا ہے کی پانچ قسمیں ہیں۔ ان پانچ کی پہلی قسم عرف کی دلالت ہے۔ اور دلالت عرف کی وجہ سے لفظ کے معنی حقیقی کو اس لئے چھوڑا جاتا ہے کہ ان الفاظ سے احکام کا ثبوت اس لئے ہوتا ہے کہ لفظ کی دلالت متکلم کے معنی مراد پر ہوتی ہے۔ جب لفظ کا معنی لوگوں کے درمیان مشہور ہے، تو لفظ کا وہ مشہور معنی دلیل ہوگا اس بات پر کہ وہی مشہور معنی متکلم کی مراد ہے ظاہر کے اعتبار سے، پس اسی مشہور معنی پر (شرعی) حکم مرتب ہوگا۔ دلالتِ عرف کیوجہ سے ترکِ حقیقت کی یہ مثال ہے کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ وہ سر نہیں خریدے گا تو اس کی یہ قسم واقع ہوگی ان سروں (کے نہ خریدنے) پر جن کے خریدنے کو لوگوں نے مشہور سمجھا ہوا ہو۔ پس قسم کھانے والا حانث نہیں ہوگا چڑیا اور کبوتر کے سر (خریدنے) کے ساتھ۔ اور اسی طرح اگر کسی نے قسم کھائی کہ وہ انڈا نہیں کھائے گا تو یہ قسم متعارف (مشہور) انڈے کے نہ کھانے پر واقع ہوگی۔ پس قسم کھانے والا حانث نہیں ہوگا چڑیا اور کبوتر کے انڈے (کھانے) کے ساتھ۔ اور ہمارے اس بیان کے ساتھ ظاہر ہوگئی یہ بات کہ حقیقت کا ترک

کرنا ثابت نہیں کرتا مجاز کی طرف لوٹنے کو بلکہ جائز ہے یہ بات کہ حقیقت چھوڑنے کے ساتھ حقیقت قاصرہ ثابت ہو جائے۔حقیقتِ قاصرہ کی مثال عام کو مقید کرنا ہے بعض افراد کے ساتھ اور اسی طرح اگر کسی نے نذر مانی حج کی یا بیت اللہ کیطرف چلنے کی یا اپنے کپڑے کو کعبۃ کے حطیم کے ساتھ مارنے کی تو اس پر حج لازم ہوگا افعال معلومہ کے ساتھ عرف کے پائے جانے کی وجہ سے۔

تشریح: --مصنف رحمہ اللہ نے اس فصل میں ان قرائن کا ذکر کیا ہے جن کی وجہ سے لفظ کے معنی حقیقی کو چھوڑ دیا جاتا ہے۔وہ قرائن جن کی وجہ سے لفظ کے حقیقی معنی کو چھوڑ دیا جاتا ہے کل پانچ ہیں۔

پہلا قرینہ: --سب سے پہلا قرینہ دلالتِ عرف کا ہے۔دلالت عرف سے مراد لوگوں کے عرف میں لفظ کا ایک معنی میں استعمال ہونا ہے،لوگوں کے عرف میں وہ لفظ جس معنی میں استعمال ہوتا ہے تو اس لفظ کی مراد بھی وہ عرف والا معنی ہوگا لفظ کا معنی حقیقی مراد نہیں ہوگا۔اور لوگوں کے عرف کی دلالت کی وجہ سے لفظ کا حقیقی معنی چھوڑ دیا جائے گا۔

مصنف رحمہ اللہ نے " **وذلک لان ثبوت الاحکام بالالفاظ** " سے دلالت عرف کی وجہ سے معنی حقیقی کو ترک کرنے کی دلیل ذکر کی ہے۔

دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ دلالت عرف کی وجہ سے احکام کا ثبوت اس لئے ہوتا ہے کہ ان الفاظ کی دلالت متکلم کے معنی مراد پر ہوتی ہے یعنی متکلم جتنے الفاظ بھی استعمال کرتا ہے،ان الفاظ سے ان کے معانی اور احکام اس لئے ثابت ہوتے ہیں کہ متکلم نے ان معانی اور احکام کا قصد وارادہ کیا ہے۔جب لفظ کا ایک معنی لوگوں کے درمیان مشہور ہے تو لفظ کے اس معنی کا لوگوں کے درمیان مشہور ہونا اس بات کی دلیل ہوگا کہ متکلم کی مراد بھی بظاہر وہ مشہور معنی ہے لفظ کا اصل معنی حقیقی متکلم کی مراد نہیں' کیوں کہ متکلم بھی تو اہلِ عرف میں سے ہے عرف والے جس معنی میں لفظ کو استعمال کرتے ہیں متکلم کی مراد بھی وہی عرف والا معنی ہے،لہٰذا اس عرف والے معنی پر ہی حکم شرعی مرتب ہوگا۔معنی حقیقی پر مرتب نہیں ہوگا۔

قولہ مثالہ لو حلف لایشتری رأساً الخ سے مصنف رحمہ اللہ نے اس کی مثال دی ہے کہ کسی نے قسم کھائی کہ وہ سر نہیں خریدے گا تو یہ قسم ان سروں کے نہ خریدنے پر واقع ہوگی جن کو بازاروں میں بیچا جاتا ہے اور جن سروں کو بازار میں نہیں بیچا جاتا اور انہیں صاف کر کے ہانڈیوں میں نہیں پکایا جاتا ان سروں کے نہ خریدنے پر یہ قسم واقع نہیں ہوگی۔

فصول الحواشی میں لکھا ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ پہلے یہ فرماتے تھے کہ اس قسم میں اونٹ، گائے، اور بھیڑ بکریوں کے سر داخل ہیں کیوں کہ کوفہ والوں کے عرف میں ان سروں کی خرید وفروخت ہوتی تھی اور لوگ ان سروں کو صاف کر کے ہانڈیوں میں پکاتے تھے۔ پھر لوگوں نے اونٹوں کے سروں کی خرید وفروخت چھوڑ دی تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ فرمانے لگے کہ اس میں گائے اور بکریوں کے سر داخل ہیں کیوں کہ لوگوں کے عرف میں اونٹوں کے سروں کی خرید وفروخت نہ رہی لہٰذا قسم کھانے والے نے اونٹ کا سر خریدا تو حانث نہیں ہوگا۔

پھر امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہما اللہ نے اپنے زمانے میں بغداد اور دوسرے شہروں کے لوگوں کا عرف یہ دیکھا کہ وہ صرف بھیڑ بکریوں کے سروں کو خریدتے بیچتے ہیں گائے کے سروں کی خرید وفروخت ان کے ہاں نہیں ہوتی تھی، اس لئے انہوں نے یہ فتوی دیا کہ اسمیں صرف بھیڑ بکریوں کے سر داخل ہوں گے اونٹ اور گائے کے سر داخل نہیں ہوں گے۔ ہمارے زمانے کے لوگوں کا عرف بھی تقریباً یہی ہے کہ وہ بھیڑ بکریوں کے سروں کی خرید وفروخت بازاروں میں کرتے ہیں، اور انہیں صاف کر کے ہانڈیوں میں پکاتے ہیں۔ اونٹ اور گائے کے سروں کی خرید وفروخت نہ ہوتی ہے اور نہ انہیں لوگ پکاتے ہیں کیوں کہ ان میں زیادہ تر بڑی ہڈیاں ہوتی ہیں جن کا صاف کر کے پکانا مشکل ہوتا ہے۔ اس لئے اس قسم میں اونٹ اور گائے کے سر داخل نہیں ہوں گے۔ مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ جب اس سر سے لوگوں کا متعارف اور مشہور سر مراد ہے تو حالف چڑیا اور کبوتر کا سر خریدنے سے حانث نہیں ہوگا کیوں کہ لوگوں کے عرف میں ان کے سروں کی خرید وفروخت نہیں ہوتی۔

دیکھیں رأس کا معنی حقیقی تو عام تھا کبوتر اور چڑیا کے سر بھی اس میں داخل تھے، لیکن لوگوں کے عرف کی وجہ سے اس کا عام معنی حقیقی چھوڑ دیا گیا اور اس کو صرف ان سروں کے ساتھ خاص کر دیا گیا جنہیں لوگوں کے عرف میں خریدا بیچا جاتا ہے۔

قولہ وکذالک لو حلف لایأکل بیضاً الخ یہ دوسری مثال ہے۔ کسی نے قسم کھائی کہ وہ انڈا نہیں کھائے گا تو یہ قسم بھی اس انڈے کے نہ کھانے پر محمول ہوگی جس کو لوگوں کے عرف میں کھایا جاتا ہے اور وہ مرغی اور بطخ کا انڈا ہے کیوں کہ متکلم بھی اہلِ عرف میں سے ہے تو اس کی مراد وہی انڈا ہوگا جسے عام طور پر لوگ کھاتے ہیں۔ اس لئے قسم کھانے والے نے چڑیا اور کبوتر کا انڈا کھالیا تو حانث نہیں ہوگا کیوں کہ لوگوں کے عرف میں ان کا انڈا نہیں کھایا جاتا تو متکلم کی مراد بھی ان کا انڈا نہیں ہوگا۔

دیکھیں اس مثال میں بھی انڈے کا حقیقی معنی تو عام تھا کہ مرغی بطخ چڑیا کبوتر وغیرہ جس کا بھی ہو وہ اسے نہیں کھائے گا لیکن عرف کی وجہ سے چڑیا اور کبوتر وغیرہ کے انڈے کو اس سے نکال دیا گیا۔

قولہ وبھٰذا ظھر الخ ان دونوں مثالوں کے بیان سے یہ بات ظاہر ہوگئی کہ لفظ کے معنی حقیقی کو چھوڑنے سے معنی مجازی کی طرف رجوع ثابت نہیں ہوتا بلکہ معنی حقیقی کو چھوڑنے کی وجہ سے حقیقت قاصرہ بھی ثابت ہوسکتی ہے اور حقیقت قاصرہ کی مثال عام کو اس کے بعض افراد کے ساتھ خاص کر دینا ہے جیسا کہ پچھلی دونوں مثالوں میں رأس اور بیضہ دونوں کا معنی عام تھا لیکن دلالت عرف کی وجہ سے ان کو خاص کر دیا گیا۔ رأس کو بھیڑ بکریوں کے سر کے ساتھ خاص کر دیا گیا اور بیضہ کو مرغی اور بطخ کے انڈے کے ساتھ خاص کر دیا گیا اور اسی کو حقیقتِ قاصرہ کہتے ہیں کہ لفظ کے معنی حقیقی کو اس کے بعض افراد کے ساتھ خاص کر دیا جائے۔

قولہ وکذالک لو نذر حجاً الخ دلالت عرف کی وجہ سے معنی حقیقی کے ترک کی یہ تیسری مثال ہے کسی نے نذر مانی کہ میں اللہ کے لئے حج کروں گا حج کا حقیقی معنی قصد کرنا ہے لیکن لوگوں کے عرف میں یہ لفظ مخصوص جگہ کا مخصوص وقت میں مخصوص افعال کے ساتھ قصد کرنے کے لئے استعمال ہوتا ہے۔ لوگوں کے عرف کی اس دلالت کی وجہ سے مطلق قصد کا معنی حقیقی چھوڑ کر مخصوص جگہ کا مخصوص وقت میں مخصوص افعال کے ساتھ قصد مراد لیا جائے گا اسی طرح کسی نے نذر مانی کہ وہ بیت اللہ کی طرف چلے گا اللہ کی رضا کے لئے۔ اس کا معنی حقیقی تو یہ ہے کہ وہ بیت اللہ کی طرف مطلقاً چل کر جائے گا۔ لیکن لوگوں کے عرف میں مشی الی بیت اللہ سے مراد حج ہوتا ہے، اس لئے لوگوں کے عرف کی وجہ سے لفظ کے معنی حقیقی کو چھوڑ دیا جائے گا۔

اسی طرح کسی نے نذر مانی کو وہ اپنا کپڑا کعبہ کے حطیم کے ساتھ لگائے گا، اس کا معنی حقیقی تو ظاہر ہے کپڑے کا حطیم کے ساتھ لگانا، لیکن مصنف رحمہ اللہ کے کہنے کے مطابق لوگوں کے عرف میں اس سے مراد حج ہوتا ہے اس لئے نذر ماننے والے پر اس کہنے کی وجہ سے حج لازم ہوگا، لیکن فصول الحواشی میں لکھا ہے کہ اپنے کپڑے کو کعبہ کے حطیم کے ساتھ لگانے سے مراد لوگوں کے عرف میں اپنا کپڑا بیت اللہ کے غلاف کے لئے صدقہ کرنا ہوتا ہے۔ حج کرنا مراد نہیں ہوتا ہر زمانے اور ہر علاقے کے لوگوں کا اپنا عرف ہوتا ہے ممکن ہے بعد میں لوگوں کا عرف بدل گیا ہو۔ مصنف رحمہ اللہ کے زمانے میں لوگوں کے عرف میں اس لفظ سے حج مراد ہوتا ہوگا اور بعد والے لوگوں کے عرف میں بیت اللہ کے لئے کپڑے کا صدقہ مراد ہوتا ہو۔

والثانی قد تُترک الحقیقة بدلالةٍ فی نفس الکلام مثاله اذا قال کلّ مملوک لی فهو حرٌّ لم یُعْتَقْ مکاتبوه ولا من اعتق بعضَه الا اذا نوی دخولهم لان لفظ المملوک مطلق یتناول المملوک من کلّ وجهٍ والمکاتب لیس بمملوک من کل وجهٍ ولهذا لم یجُزْ تصرّفه فیه ولا یحلُّ له وطئُ المکاتبة ولو تزوّج المکاتب بنتَ مولاه ثمّ مات المولیٰ وورثته البنتُ لم یفسد النکاح واذا لم یکن مملوکاً من کلِّ وجهٍ لا یدخل تحت لفظ المملوک المطلق وهذا بخلاف المدبّرِ وامّ الولد فان الملک فیهما کاملٌ ولذا حلّ وطئُ المدبّرة وامِّ الولد وانّما النقصان فی الرِّق من حیث انه یزول بالموت لامحالة .

ترجمہ:- اور دوسرا قرینہ یہ ہے کہ کبھی معنیٰ حقیقی کو چھوڑا جاتا ہے ایسی دلالت کی وجہ سے جو خود کلام میں ہوتی ہے۔ اس کی مثال یہ ہے، کہ جب کسی نے کہا کہ میرا جو بھی مملوک ہو وہ آزاد ہے، تو اس کے کہنے سے نہ اس کے مکاتب آزاد ہوں گے اور نہ وہ غلام آزاد ہوں گے جن کے بعض حصے کو آزاد کردیا گیا ہو۔ مگر جب کہنے والے نے ان مکاتب وغیرہ کو بھی مملوک میں داخل کرنے کی نیت کی ہو۔ اس لئے کہ لفظ مملوک مطلق ہے جو شامل ہوتا ہے ہر اس مملوک کو جو من کلِ وجہٍ مملوک ہو اور مکاتب من کل وجہٍ مملوک نہیں، اس لئے کہنے والے مولیٰ کا اس مکاتب میں تصرف کرنا جائز نہیں اور اس کے لئے مکاتبہ باندی سے وطی کرنا حلال نہیں ہے اور اگر مکاتب نے اپنے مولیٰ کی بیٹی سے شادی کی پھر مولیٰ مرگیا اور وہ بیٹی اس مکاتب کی وارث بن گئی تو نکاح فاسد نہیں ہوگا اور جب مکاتب من کل وجہٍ مملوک نہیں تو وہ مطلق مملوک کے لفظ کے تحت داخل نہیں ہوگا اور یہ مکاتب کا مطلق مملوک کے لفظ میں داخل نہ ہونا مدبر اور ام الولد کے خلاف ہے اس لئے کہ ان دونوں میں مولیٰ کی ملک کامل ہے اور اسی کامل ملک کی وجہ سے مدبرہ باندی اور ام الولد سے مولیٰ کی وطی کرنا حلال ہے۔ مدبر اور ام الولد میں نقصان تو رقیت میں ہے اس اعتبار سے کہ وہ رقیت مولیٰ کی موت سے زائل ہوجائے گی یقینی طور پر۔

تشریح:- اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ نے معنیٰ حقیقی کو ترک کرنے کا دوسرا قرینہ اور اس کی مثال بیان فرمائی

ہے۔

دوسرا قرینہ: — دوسرا قرینہ یہ ہے کہ کبھی لفظ کے معنی حقیقی کو نفس کلام کی دلالت کی وجہ سے چھوڑ دیا جاتا ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ خود کلام کے اندر ایسا قرینہ موجود ہو جو اس بات پر دلالت کرتا ہو کہ اس لفظ کا معنی حقیقی متروک ہے۔

اس کی مثال سمجھنے سے پہلے تین باتیں سمجھیں تا کہ مثال کا پوری طرح سمجھنا آسان ہو جائے۔

پہلی بات: — تین الفاظ اور ان کی تعریفیں سمجھیں۔ مکاتب، مدبر اور ام الولد۔

مکاتب اس غلام کو کہا جاتا ہے جس کے ساتھ مولیٰ نے یہ عہد کر لیا ہو کہ تم اتنے پیسے دیدو تو تم آزاد ہو۔ پیسوں کی اس مقدار کو بدلِ کتابت کہا جاتا ہے اور وہ غلام مکاتب ہو جاتا ہے۔

مدبر اس غلام کو کہا جاتا ہے جس کو مولیٰ نے کہہ دیا ہو کہ تم میرے مرنے کے بعد آزاد ہو، باندی ہو تو وہ مدبرہ ہو گی۔

ام الولد اس باندی کو کہا جاتا ہے جس سے آقا کا بچہ پیدا ہوا ہو۔

دوسری بات: — مکاتب رقبۃً تو مولیٰ کا مملوک ہوتا ہے لیکن تصرفاً اور یداً مالک کا مملوک نہیں ہوتا اس لئے مولیٰ کی ملکیت مکاتب میں ناقص ہوتی ہے۔ رقبۃً مملوک ہونا تو ظاہر ہے کہ مولیٰ اس کی ذات کا مالک ہوتا ہے، تصرفاً مملوک نہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ خرید وفروخت کے تصرف کے اعتبار سے آزاد ہے جس سے بھی چاہے خرید وفروخت کر سکتا ہے، مولیٰ اس کو روک نہیں سکتا، اور یداً مملوک نہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ مکاتب کے پاس جو مال ہوتا ہے اس پر اسی کا قبضہ ہوتا ہے مولیٰ کا نہیں۔ بخلاف مدبر اور ام الولد کے کہ ان دونوں میں مولیٰ کی ملکیت کامل ہوتی ہے، کیوں کہ وہ رقبۃً، تصرفاً، اور یداً ہر اعتبار سے مولیٰ کے مملوک ہوتے ہیں۔

تیسری بات: — غلام اپنے آقا کی اجازت سے آزاد عورت کے ساتھ شادی کرے اور پھر وہ آزاد عورت اس غلام کی مالک بن جائے کسی بھی طریقے سے خریدنے سے، ہبہ یا صدقہ وغیرہ سے تو نکاح فاسد ہو جاتا ہے کیوں کہ عورت پہلے مملوکہ تھی اور غلام مالک تھا، اب عورت مالکہ بن گئی تو مملوکیت اور مالکیت دونوں جمع نہیں ہو سکتیں اس لئے نکاح ختم ہو جائے گا۔

مثال: — اب مثال سمجھیں کسی آدمی نے کہا "کل مملوک لی فھو حرّ" میرا ہر مملوک آزاد ہے۔ خود اس

کلام میں ایسا قرینہ موجود ہے جو اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ یہاں قائل کی مراد ہر مملوک نہیں بلکہ صرف وہ مملوک ہے جو کامل مملوک ہو۔ اس لئے کہ اس نے اپنے اس کلام میں مملوک کا لفظ مطلق استعمال کیا ہے، اور مطلق کا اصول یہ ہے " **المطلق اذا اطلق یراد به الفرد الکامل** "مطلق کو جب مطلق بولا جاتا ہے تو اس سے مراد اس کا فرد کامل ہوتا ہے اور مملوک کا فرد کامل قِن، (غلام، باندی) ام الولد اور مدبرہ ہیں اس لئے یہ آزاد ہوں گے بخلاف مکاتب اور معتق البعض کے کہ ان میں مولیٰ کی ملکیت ناقص ہے، مکاتب تصرفاً اور یداً مملوک نہیں اور معتق البعض کے کچھ حصے آدھے یا ثلث وغیرہ کو آزاد کر دیا گیا ہے تو اس میں ملکیت ناقص ہوئی اس لئے یہ دونوں آزاد نہیں ہوں گے الا یہ کہ کہنے والے نے مکاتب اور معتق البعض کو بھی لفظ مملوک میں داخل کرنے کی نیت کی ہو تو پھر یہ بھی آزاد ہوں گے اور ان کا آزاد ہونا مولیٰ کی نیت کی وجہ سے ہوگا۔

اشکال:- ہم نے مطلق اور مقید کی بحث میں مطلق کا اصول پڑھا تھا " **المطلق یجری علی اطلاقه اذا امکن العمل باطلاقه** " مطلق کے اطلاق پر عمل کرنا ممکن ہو تو وہ اپنے اطلاق پر ہی جاری ہوتا ہے۔ اور یہاں مطلق کا دوسرا اُصول سامنے آیا ہے کہ "**المطلق اذا اطلق یراد به الفرد الکامل** "مطلق کو جب مطلق طور پر بولا جائے تو اس کا فرد کامل مراد ہوتا ہے ان دونوں اُصولوں میں تضاد ہے۔

پہلے اصول کا تقاضا یہ ہے کہ مکاتب اور معتق البعض بھی آزاد ہوں اس لئے کہ " **کل مملوک لی** " میں لفظ مملوک مطلق ہے اس میں کوئی قید ذکر نہیں کی گئی جس طرح غلام، مدبر اور امّ الولد اس میں داخل ہیں اسی طرح مکاتب اور معتق البعض بھی مولیٰ کے مملوک تو ہیں لہذا یہ بھی آزاد ہونے چاہئیں۔

اور دوسرے اُصول کا تقاضا یہ ہے کہ مکاتب اور معتق البعض مملوک کا فرد کامل نہیں س لئے آزاد نہیں ہونے چاہئیں، تو ان دونوں اُصولوں میں تضاد کیسے دور ہوگا۔

جواب:- "**المطلق اذا اطلق یراد به الفرد الکامل** " کا اُصول ذات میں جاری ہوتا ہے صفات میں جاری نہیں ہوتا۔ اس لئے لفظ مملوک سے وہ مملوک مراد ہوگا جو ذات کے اعتبار سے کامل مملوک ہو اور ذات کے اعتبار سے کامل مملوک غلام، مدبر اور ام الولد ہیں۔ مکاتب اور معتق البعض ذات کے اعتبار سے کامل مملوک نہیں اس لئے یہ لفظ مملوک میں داخل نہیں ہوں گے۔

اور "**المطلق یجری علی اطلاقه** " کا اصول صفات میں جاری ہوتا ہے کامل مملوک خواہ کسی بھی

صفت پر ہو وہ آزاد ہوگا چھوٹا ہو بڑا ہو، کافر ہو مسلمان ہو، مرد ہو یا عورت ہو۔ جب ایک اُصول ذات میں اور دوسرا اُصول صفات میں جاری ہوتا ہے تو دونوں میں کوئی تضاد نہ ہوا۔

قوله :- ولهذا لم يجز تصرفه فيه الخ مکاتب کے مملوک کامل نہ ہونے پر مصنف رحمہ اللہ یہ مسئلہ بیان فرمایا ہے کہ مکاتب مملوک نہیں ہوتا اس لئے مولیٰ کا اس میں بیع اور ہبہ وغیرہ کا تصرف جائز نہیں۔ نہ کسی پر بیچ سکتا ہے نہ کسی کو ہبہ کرسکتا ہے نہ اس سے خدمت لے سکتا ہے۔ اور اگر مکاتبہ باندی ہے تو مولیٰ کا اس کے ساتھ وطی کرنے کا تصرف بھی حلال نہیں ہے۔

قوله ولو تزوج المكاتب الخ :- سے مصنف رحمہ اللہ نے دوسرا مسئلہ مکاتبؒ کے مملوک کامل نہ ہونے کی وضاحت کے لئے بیان فرمایا ہے کہ مکاتب نے مولیٰ کی بیٹی سے شادی کی پھر وہ مولیٰ مرگیا اور وہ بیٹی وارث بن کر اس کی مالکہ بن گئی تو اس مکاتب سے اس کا نکاح فاسد نہیں ہوگا اس لئے کہ نکاح تب فاسد ہوتا ہے جب عورت اپنے غلام خاوند کی کامل مالکہ بن جائے۔ مکاتب مملوک کامل نہیں تو اس کی بیوی کامل مالکہ بھی نہیں بنے گی اس لئے نکاح فاسد نہیں ہوگا۔

قوله وهذا بخلاف المدبر وام الولد :- سے مصنف رحمہ اللہ نے مدبر اور ام الولد کے مملوک کامل ہونے کو بیان فرمایا ہے کہ مکاتب اور معتق البعض کا لفظ مملوک میں داخل نہ ہونا مدبر اور ام الولد کے خلاف ہے اس لئے " **كل مملوك لي فهو حر** " کہنے والے آدمی کا مدبر اور ام الولد آزاد ہو جائیں گے کیوں کہ ان میں مولیٰ کی ملکیت کامل ہے، اس لئے مدبرہ باندی اور ام الولد کے ساتھ مولیٰ کا وطی کرنا حلال ہے۔

قوله وانما النقصان في الرق الخ سے مصنف رحمہ اللہ نے پچھلے مسئلہ پر پیدا ہونے والے ایک اعتراض مقدر کا جواب دیا ہے۔

اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ آپ کہتے ہیں " **كل مملوك لي فهو حرّ** " کہنے والے آدمی کا مدبر اور ام الولد آزاد ہوتا ہے اور مکاتب آزاد نہیں ہوتا حالانکہ مسئلہ اس کے برعکس ہونا چاہئے تھا، مکاتب کو آزاد اور مدبرہ اور ام الولد کو آزاد نہیں ہونا چاہئے تھا۔ مکاتب کو اس لئے آزاد ہونا چاہئے کہ اس کے بارے میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے " **المكاتب عبدٌ ما بقي عليه درهم** "مکاتب اس وقت تک غلام ہوگا جب تک اس پر ایک درھم باقی ہے، اس حدیث سے معلوم ہوا کہ مکاتب میں مولیٰ کی ملکیت کامل رہتی ہے اور اس وقت تک رہتی ہے جب تک وہ

بدلِ کتابت کا سارا مال ادا نہیں کر لیتا۔ کیوں کہ رسول اللہ ﷺ نے بدل کتابت کا ایک درھم بھی باقی رہنے تک اس کو عبد فرمایا ہے۔

مکاتب میں مولیٰ کی کامل ملکیت کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ جب مکاتب بدل کتابت ادا کرنے سے عاجز آجاتا ہے تو پھر وہ غلام کامل ہی رہتا ہے۔

مدبر اور ام الولد آزاد نہیں ہونے چاہئیں اس لئے کہ مدبر کے بارے میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا" **لایباع ولا یوھب ولا یورث** " کہ مدبر کو بیچا نہیں جا سکتا نہ ہبہ کیا جا سکتا ہے اور نہ کوئی اس کا وارث ہو سکتا ہے۔ معلوم ہوا کہ اس میں مولیٰ کی ملکیت میں نقصان آ گیا تو اس کو آزاد نہیں ہونا چاہئے۔

اور ام الولد کے بارے ہیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے " **اعتقھا ولدھا** " کہ اس کو اس کے بچے نے آزاد کر دیا یعنی آزادی کے قریب کر دیا اس میں مولیٰ کی ملکیت میں خلل آ گیا لہٰذا اس کو آزاد نہیں ہونا چاہئے۔

جواب:۔ مصنف رحمہ اللہ نے " **انما النقصان فی الرق الخ** " سے اسی اعتراض کا جواب دیا ہے کہ مدبر اور ام الولد میں نقصان رقیت میں ہے کہ وہ مولیٰ کی موت سے زائل ہو جاتی ہے لیکن مولیٰ کی ملکیت کامل ہے اس لئے دونوں آزاد ہوں گے۔

اس کی تفصیل یہ ہے کہ یہاں پر دو چیزیں ہیں۔

(۱)......رقیت اور (۲) ملکیت۔

رقیت کی تعریف :۔ " **ھو عجز حکمی یمنع کونہ اھلاً لبعض التصرفات** " رقیت وہ حکمی عجز ہے جس کا ہونا بعض تصرفات کے لئے اہلیت کو ختم کر دیتا ہے، مثلاً گواہ بننا، قاضی بننا، حاکم بننا، ولی بننا وغیرہ۔

اور ملکیت کا معنی تو ظاہر ہے کہ اس میں کسی دوسرے کا کوئی حق نہ ہو۔ ام الولد اور مدبر میں رقیت ناقص ہے اس لئے کہ ام الولد کے بارے میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے " **اعتقھا ولدھا** " فرما کر اس میں آزادی کی جہت متعین کر دی اور اس کی آزادی کو لازم قرار دے دیا جب آزادی کی جہت متعین ہوگئی تو اس کی رقیت میں نقصان اور خلل پیدا ہو گیا۔

مدبر کو مولیٰ نے خود " **انت حرٌ دُبُریْ** " (تو میرے مرنے کے بعد آزاد ہے) کہہ کر اس میں آزادی کی جہت متعین کر دی اور اس کی آزادی اپنی موت کے بعد لازم کر دی اس لئے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا "

لایباع ولایوهب ولایورث " اس سے مدبر کی رقیت میں بھی نقصان آ گیا،لیکن ملکیت ام الولداور مدبر دونوں میں کامل ہے اس لئے وہ آزاد ہوں گے اور مکاتب میں ملکیت ناقص ہے اس لئے کہ وہ تصرفات کے اعتبار سے آزاد ہےلیکن رقیت کامل ہے، کیوں کہ بدل کتابت کاایک درھم بھی باقی رہنے تک وہ غلام رہتا ہےاور بدلِ کتابت کی ادائیگی سے عاجز آنے کی صورت میں غلام ہی رہتا ہے۔ جب ملکیت مکاتب میں ناقص ہوئی اسلئے " **کل مملوک لی فھو حرٌّ** " سے مکاتب آزادنہیں ہوگا۔لہٰذا ہم نے جومسئلہ بیان کیا ہےوہ صحیح ہے۔

وعلی ھذا قلنا اذا اعتق المکاتب عن کفّارة یمینه او ظھاره جاز ولا یجوز فیھما اعتاق المدبّرِ وامِّ الولد لان الواجب ھو التحریر وھو اثبات الحرّیّة بازالة الرِّق فاذا کان الرِّق فی المکاتب کاملاً کان تحریره تحریراً من جمیع الوجوه وفی المدبَّرِ وامِّ الولد لما کان الرِّقُ ناقصاً لا یکون التحریر تحریراً من جمیع الوجوه.

ترجمہ:- مکاتب اور مدبر میں اسی فرق کی بنا پر ہم نے کہا کہ جب کسی نے مکاتب کو اپنی قسم یا ظہار کے کفارے کے بدلے میں آزاد کیا تو یہ آزاد کرنا جائز ہےاور دونوں کفاروں میں مدبراورام الولدکو آزاد کرنا جائزنہیں ہےاس لئے کہ کفارے میں حکمِ واجب تحریر ہے،اورتحریرآزادی کوثابت کرنا ہے رقیت کوزائل کرکے۔ جب مکاتب میں رقیت کامل ہےتو اس کوآزاد کرنا تمام وجوہ سےآزاد کرنا نہ ہوگا اور مدبر وام الولد میں جب رقیت ناقص ہےتو اس کوآزاد کرنا تمام وجوہ سے آزاد کرنا نہیں ہوگا۔

تشریح:-اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ نے مکاتب مدبراورام الولد میں رقیت کے کامل اور ناقص ہونے کے فرق کوایک مسئلے سے واضح کیا ہے۔ کہ اگرکسی آدمی پرقسم یا ظہار کا کفارہ واجب تھا اوراس نے اپنے مکاتب کواپنے کفارے کی طرف سے آزاد کیا تو یہ آزاد کرنا جائز ہوگا اور کفارہ بھی ادا ہو جائے گا،لیکن اگر مدبر اورام الولد کوکفارے میں آزادکیا تو یہ جائزنہیں ہوگا۔ واجب کفارہ ادانہیں ہوگا اس لئے کہ ان دونوں کفاروں میں واجب حکم تحریر رقبہ ہے اورتحریرکواللہ تعالیٰ نےمطلق ذکرفرمایا ہے،اورمطلق کے بارے میں اُصول ہے " **المطلق اذا اطلق یُراد به**

انفرد الکامل " اس لئے اس سے کامل تحریر مراد ہوگی۔ اور تحریر کا معنی ہے رقیت کو زائل کر کے آزادی کو ثابت کرنا۔ جب مکاتب میں رقیت کامل ہے تو اس کو آزاد کرنے سے کامل تحریر یعنی کامل آزادی ثابت ہوگی اس لئے کفارہ بھی ادا ہو جائے گا، لیکن مدبر اور امّ الولد میں رقیت ناقص ہے اس لئے ان کو آزاد کرنے سے کامل تحریر یعنی کامل آزادی ثابت نہیں ہوگی تو کفارہ بھی ادا نہیں ہوگا۔

والثالث قد تُترَکُ الحقیقة بدلالة سیاق الکلام قال فی السیر الکبیر اذا قال المسلم للحربیّ انزل کان اٰمناً ولو قال انزل ان کنت رجلاً فنزل لا یکون اٰمناً ولو قال الحربیّ الامانَ الامانَ فقال المسلم الامان الامان کان اٰمناً ولو قال الامان ستعلم ما تلقیٰ غداً ولاتعجل حتی تریٰ فنزل لایکون آمناً ولو قال اشتر لی جاریةً لتخدمنی فاشتری العمیاء او الشلاء لایجوز ولو قال اشتر لی جاریة حتی اطأها فاشتری اختہ من الرضاع لایکون عن المؤکلّ۔

ترجمہ:- اور تیسرا قرینہ یہ ہے کہ کبھی حقیقت کو چھوڑ دیا جاتا ہے سیاق کلام کی دلالت کی وجہ سے۔ امام محمد رحمہ اللہ نے سیر کبیر میں فرمایا ہے کہ جب کسی مسلمان نے حربی کافر سے کہا اُتر آ (وہ اُتر آیا) تو اس کو امن حاصل ہوگا۔ اور اگر مسلمان نے کہا اُتر آ اگر تو مرد ہے اور وہ کافر اتر آیا تو وہ امان والا نہیں ہوگا۔ اور اگر حربی کافر نے کہا مجھے امان دو، مجھے امان دو اور مسلمان نے کہا میں نے امان دی، میں نے امان دی تو وہ امان والا ہوگا اور اگر مسلمان نے کہا تو امان مانگتا ہے عنقریب تو جان لے گا اس انجام کو جس کو تو پائے گا کل۔ اور جلدی نہ کر (امان میں) یہاں تک کہ تو دیکھ لے (میری بہادری کو اور اپنے انجام کو) اور وہ کافر اتر آیا تو وہ امان والا نہیں ہوگا اور اگر کسی نے دوسرے کو کہا کہ تو میرے لئے ایک باندی خرید تا کہ وہ میری خدمت کرے اور دوسرے نے اندھی یا اپاہج باندی خریدی تو یہ خریدنا (مؤکل کی طرف سے) جائز نہیں ہوگا اور اگر دوسرے کو کہا تو میرے لئے باندی خرید تا کہ میں اس سے وطی کرسکوں اور دوسرے نے اس کی رضاعی بہن کو خرید لیا، تو یہ خریدنا مؤکل کی طرف سے نہیں ہوگا۔

تشریح: -اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ نے ترکِ حقیقت کا تیسرا قرینہ اوراس کی مثال ذکر کی ہے۔

تیسرا قرینہ: -تیسرا قرینہ سیاق کلام کی دلالت ہے، سیاق کلام سے مراد یہ ہے کہ کلام کے آگے اور پیچھے ایسا لفظی قرینہ ہو جو اس بات پر دلالت کرتا ہو کہ یہاں لفظ کا معنی حقیقی متروک ہے۔ سیاق، کلام کے پچھلے حصے کو اور سباق، کلام کے اگلے حصے کو کہتے ہیں، لیکن سیاق کا لفظ جب مطلق بولا جائے تو اس سے اگلا اور پچھلا حصہ دونوں مراد ہوتے ہیں۔ یہاں پر سیاق کا لفظ مطلق ہے اس کے مقابلے میں سباق کا لفظ نہیں ہے اس لئے اس سے مراد اگلے اور پچھلے کلام کا قرینہ ہوگا۔ مصنف رحمہ اللہ نے اس قرینے کی چار مثالیں ذکر کی ہیں۔

پہلی مثال: -امام محمد رحمہ اللہ نے سیر کبیر میں کہا ہے کہ کسی مسلمان نے حربی کافر سے کہا اُتر آ تو اس کو امان حاصل ہوگی اور اس کو قتل کرنا جائز نہیں ہوگا۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ مسلمان اور کافروں کی لڑائی تھی مسلمانوں نے کافروں کے قلعے کا محاصرہ کیا ہوا تھا کوئی کافر قلعے پر چڑھا تو کسی مسلمان نے کہا اتر آ۔ اس مسلمان کے کہنے پر وہ اتر آیا تو اس کافر کو امان حاصل ہوگی۔

لیکن اگر مسلمان نے کہا" انزل ان کنت رجلاً " اتر آ اگر تجھ میں مردانگی ہے اس کہنے پر وہ کافر اتر آیا تو اس کو امان حاصل نہیں ہوگی۔ دیکھیں ایسے موقع پر "انــزلُ " کا لفظ امان دینے کے لئے استعمال کیا جاتا ہے لیکن "ان کُنت رجُلاً" کے قرینے کی وجہ سے اس کے معنی حقیقی امان کو چھوڑ دیا گیا۔ اس لئے کہ ان کنت رجلاً ایسے موقع پر بولا جاتا ہے جب مخاطب کو کسی کام کے کرنے سے عاجز کرنا مقصود ہو۔ تو ان کـنـت رجلاً کے قرینے سے معلوم ہوا کہ انـــزل کا امر امان دینے کے لئے نہیں ہے اس کو اترنے سے عاجز کرنا مقصود ہے مطلب یہ ہے کہ اگر تو مرد ہے تو اتر کر اپنا انجام دیکھ۔

دوسری مثال: -کسی حربی کافر نے الامان ، الامان کہہ کر کسی مسلمان کو پکارا کہ مجھے امان دیدو " ای اَعطُونی الامـان ، اَعطُونی الامان " کسی مسلمان نے جواب میں کہا **الامـان ای اعطیتک الامان** ۔ میں نے تجھے امان دیدی تو اس پر وہ کافر اتر آیا تو اس کو امان حاصل ہوگی۔

لیکن اگر مسلمان نے جواب میں کہا " **الامان ستعلم ماتلقی غداً و لا تعجل حتی تراہ** " الامان ای تـطـلـب منا الامان کہ تو ہم سے امان مانگتا ہے، کل تمہارا انجام سامنے آئے گا اس کو دیکھ کر تجھے امان معلوم ہو

جائیگی اور امان میں جلدی نہ کر یہاں تک کہ تو خود اپنے انجام کو دیکھ لے۔ اس کہنے پر وہ کافر اُتر آیا تو اس کو امان حاصل نہیں ہوگی۔ یہاں بھی الامان سے آگے ستعلم ماتلقی غداً کا قرینہ اس پر دلالت کرتا ہے کہ کہنے والے مسلمان کا مقصود امان دینا نہیں ہے بلکہ اس کو اپنی بہادری اور اس کے انجام بد سے ڈرانا ہے۔

تیسری مثال:- ایک آدمی نے دوسرے کو باندی خریدنے کا وکیل بنایا اور کہا کہ میرے لئے ایک باندی خرید، تا کہ وہ میری خدمت کرے اور وکیل نے اندھی یا اپاہج یعنی لنگڑی لولی باندی خریدی تو وہ باندی مؤکل کی طرف سے نہیں ہوگی۔ اشترلی جاریۃ کا معنی حقیقی تو یہ تھا کوئی سی باندی خرید وکیل جو باندی خریدتا وہ مؤکل کی ہوتی لیکن اس کا "لتخدمنی" کا قرینہ اس پر دلالت کرتا ہے کہ مؤکل کا مقصود ایسی صحیح تندرست باندی خریدنا ہے جو اس کی خدمت کر سکے۔ اور لنگڑی لُولی یا اندھی باندی خدمت نہیں کرسکتی اس لئے وہ مؤکل کی نہیں ہوگی۔

چوتھی مثال:- کسی نے دوسرے کو باندی خریدنے کا وکیل بنایا اور کہا کہ میرے لئے باندی خرید، تا کہ میں اس کے ساتھ وطی کروں اشترلی جاریۃ کا معنی حقیقی تو یہ تھا کوئی سی باندی میرے لئے خرید لیکن اس کا "حتی اطأها" کا قرینہ اس پر دلالت کرتا ہے کہ مؤکل کا مقصود ایسی باندی خریدنا ہے جس کے ساتھ وہ وطی کر سکے، اس لئے باندی کے معنی حقیقی کو چھوڑ دیا گیا اور اس کو ایسی باندی کے ساتھ خاص کر دیا گیا جس کے ساتھ مؤکل وطی کرسکتا ہو، وکیل نے مؤکل کی رضاعی بہن کو خرید لیا اور مؤکل رضاعت کی وجہ سے اس کے ساتھ وطی نہیں کرسکتا اس لئے وہ باندی مؤکل کی طرف سے نہیں ہوگی وکیل کی باندی ہوگی اور وہ اس کے ثمن بھی اپنے پیسوں میں سے دے گا۔

وعلی هذا قلنا فی قوله علیه السلام اذا وقع الذباب فی طعام احدکم فامقلوه ثمّ انقلوه فانّ فی احدی جناحیه داءً وفی الاخری دواءً وانه لیقدم الدّاء علی الدواء دل سیاق الکلام علی ان المَقْلَ لدفع الاذی عنّا لا لامر تعبّدیّ حقّاً للشرع فلایکون للایجاب وقوله تعالیٰ انما الصدقات للفقراء عقیب قوله تعالیٰ ومنهم من یلمزک فی الصدقات یدلّ علی ان ذکر الاصناف لقطع طمعهم من الصدقات ببیان المصارف لها فلا یتوقف الخروج عن العهدة علی الاداء الی الکل.

ترجمہ:- اور سیاق کلام کی وجہ سے ترکِ حقیقت کی بنا پر ہم نے کہا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان میں، (ترجمہ) جب مکھی گر جائے تم میں سے کسی ایک کے کھانے میں تو تم اس کو ڈبو دو پھر اس کو نکالو اس لئے کہ اس کے ایک پَر میں بیماری ہوتی ہے اور دوسرے میں شفا ہوتی ہے، اور وہ بیماری والے پَر کو پہلے ڈالتی ہے شفا والے پَر سے کہ دلالت کی ہے سیاق کلام نے اس بات پر کہ ڈبونے کا حکم ہم سے بیماری کی تکلیف کو دور کرنے کے لئے ہے عبادت والے حکم کے لئے نہیں، شریعت کے حق کے طور پر۔ پس ڈبونے کا حکم وجوب کے لئے نہیں ہوگا، اور (ہم نے کہا) اللہ تعالیٰ کے اس فرمان "انما الصدقات للفقراء" (صدقات فقراء کے لئے ہیں) میں جو کہ اللہ تعالیٰ کے فرمان "ومنهم من يلمزك في الصدقات" کے پیچھے ہے (اور منافقین میں بعض وہ ہیں جو آپ پر عیب لگاتے ہیں صدقات میں) کہ یہ فرمان دلالت کرتا ہے اس بات پر کہ صدقات کے اصناف (فقراء و مساکین وغیرہ) کا ذکر صدقات سے منافقین کی اُمید کو ختم کرنے کے لئے ہے صدقات کے مصارف کو بیان فرما کر۔ پس صدقہ ادا کرنے کی ذمہ داری سے نکلنا موقوف نہیں ہوگا ان تمام اصناف کو صدقہ ادا کرنے پر۔

تشریح:- اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ نے سیاق کلام کی وجہ سے معنیٰ حقیقی کے ترک کرنے کے قرینے پر دو مسائل متفرع کئے ہیں۔

پہلا مسئلہ:- یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک حدیث میں ارشاد فرمایا کہ تم میں سے کسی کے کھانے کی چیز میں مکھی گر جائے تو تم اس کو ڈبو کر نکالو اس لئے کہ اس کے دو پروں میں سے ایک پر میں بیماری ہوتی اور دوسرے پر میں شفاء ہوتی ہے اور اس کی عادت یہ ہے کہ کھانے پینے کی چیز میں گرتے وقت بیماری والے پر کو پہلے ڈالتی ہے اور شفا والے پر کو بعد میں ڈالتی ہے اس فرمان میں "فامقلوه" (تم اس کو ڈبو دو) امر ہے اور امر کا حقیقی معنی وجوب ہے لیکن اس کے سیاق میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا "فان في احدى جناحيه الخ" یہ سیاق اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے شفقت کی وجہ سے ہمیں حکم دیا ہے کہ اس کو ڈبو کر نکالیں تا کہ جراثیم والے پَر کے بعد شفاء والا پَر ڈوب جائے اور بیماری والے جراثیم اس سے مر جائیں اگر ایسا نہیں کریں گے بغیر ڈبوئے ہی اس کو نکال دیں گے اور پھر کھانے پینے کی وہ چیز استعمال کریں گے تو بیمار پڑ جائیں گے۔ رسول اللہ صلی

اللہ علیہ وسلم نے شفقت کی بنا پر ہم سے بیماری کی تکلیف دور کرنے کے لئے ڈبونے کا امر فرمایا اس لئے یہ امر وجوب کے لئے نہیں ہوگا، ایسے شفقت والے امر کو امرِ ارشادی بھی کہا جاتا ہے یہ امر تعبدی یعنی عبادت والا امر نہیں ہے جو کہ شریعت کے حق کے طور پر دیا جاتا ہے۔اور یہ وجوب کے لئے آیا کرتا ہے۔اس لئے اگر کسی نے بغیر ڈبوئے مکھی نکال لی تو وہ گناہ گار نہیں ہوگا۔

دوسرا مسئلہ:۔ سیاق کلام کی وجہ سے معنی حقیقی کے ترک کرنے پر دوسرا مسئلہ مصنف رحمہ اللہ نے " **قولہ تعالیٰ انما الصدقات الخ** " سے متفرع کیا ہے۔قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ نے " **انما الصدقات للفقراء الخ** " سے زکوٰۃ کے مصارف کو بیان فرمایا ہے، اس بات پر ائمہ مجتہدین کا اتفاق ہے کہ " **الصدقات** " سے مراد صدقات واجبہ ہیں، آیت کریمہ کا ترجمہ اس طرح ہے ۔صدقات فقراء کے لئے ہیں۔(۲) مساکین[1] کے لئے ہیں۔ (۳) زکوٰۃ کا کام کرنے والوں کے لئے ہیں یعنی زکوٰۃ وصول کرنے والوں کے لئے ہیں۔(۴) اوران کے لئے ہیں جن کی دلجوئی منظور ہو۔(۵) مکاتبوں کے لئے ہیں۔(۶) قرضداروں کے لئے ہیں۔(۷) اللہ تعالیٰ کے راستے میں جانے والوں کے لئے ہیں۔یعنی مجاہدین کے لئے ہیں۔(۸) اور مسافروں کے لئے ہیں۔

امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے ہاں ان آٹھ اصناف میں سے کسی ایک صنف کو زکوٰۃ دینا جائز اور پھر ایک صنف میں سے اس کے کسی ایک فرد کو زکوٰۃ دینا بھی جائز ہے۔مثلاً کسی ایک فقیر کو زکوٰۃ دیدیں یا ایک مجاہد کو یا ایک مقروض کو دیدیں۔امام شافعی رحمہ اللہ کے ہاں ان اصناف ثمانیہ کو دینا ضروری ہے اور پھر ہر صنف کے کم سے کم تین آدمیوں کو زکوٰۃ دینا ضروری ہے، ایک صنف کو یا اس کے ایک فرد پر اکتفا کرنا جائز نہیں۔

امام شافعی رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ان مصارف کو لام استحقاق کے ساتھ ذکر فرمایا ہے کہ صدقات ان فقراء وغیرہ کا حق ہے اور پھر ان اصناف ثمانیہ کو جمع کے صیغے کے ساتھ ذکر فرمایا ہے اور جمع کے کم سے کم تین افراد ہوتے ہیں تو ہر صنف کے کم سے کم تین افراد کو دینا ضروری ہوا خلاصہ یہ ہے کہ لام استحقاق کی وجہ سے سب کو دینا ضروری ہوا اور جمع کی وجہ سے کم از کم تین افراد کو دینا ضروری ہوا اس لئے کسی ایک صنف کو یا اس کے ایک فرد کو زکوٰۃ دینے سے زکوٰۃ کی ذمہ داری سے آدمی نہیں نکل سکتا لیکن ہم اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ لام استحقاق کا معنی سیاق کلام کی وجہ سے ترک کردیا گیا ہے اور وہ سیاق یہ ہے کہ "**انما الصدقات الخ**" کی آیت کریمہ "**ومنهم**

---

[1] فقیر اس شخص کو کہا جاتا ہے جس کے پاس نصاب سے کم مال ہو اور مسکین وہ شخص ہے جس کے پاس کچھ بھی مال نہ ہو۔

یلمزک فی الصدقات " کے بعد ہے پوری آیت اس طرح ہے "ومنھم من یلمزک فی الصدقات فان اعطوا منھا رضوا وان لم یعطوا منھااذاھم یسخطون "۔

(منافقین میں بعض ایسے ہیں جو آپ پر عیب لگاتے ہیں صدقات کے بارے میں اگر صدقات میں سے انہیں کچھ دیا جائے تو خوش ہو جاتے ہیں اور اگر ان میں سے انہیں کچھ نہ دیا جائے تو اسی وقت ناراض ہو جاتے ہیں)

اس آیت کے بعد اللہ تعالیٰ نے زکوٰۃ وصدقات کے مستحقین کو ذکر فرما کر صدقات سے منافقین کی امید کو ختم فرما دیا کہ صدقات کا مال ان لوگوں کو ملے گا منافقین کو نہیں ملے گا۔ معلوم ہوا کہ ان اصناف کو ذکر کرنے سے مقصود ان صدقات سے منافقین کی طمع اور امید کو ختم کرنا ہے ان تمام اصناف کا صدقات میں حق بتانا مقصود نہیں ہے اس لئے لام استحقاق کا معنی اس سیاق کی وجہ سے چھوڑ دیا گیا لہٰذا زکوٰۃ کی ذمہ داری سے نکلنا تمام اصناف کو زکوٰۃ ادا کرنے پر موقوف نہیں ہوگا بلکہ کسی ایک صنف کو اور ایک صنف کے بھی کسی ایک فرد کو زکوٰۃ ادا کرنے سے آدمی زکوٰۃ کی ذمہ داری سے نکل جائے گا۔

والرابع قد تُترَکُ الحقیقة بدلالةٍ من قبل المتکلّم مثاله قوله تعالیٰ فمن شاء فلیؤمن ومن شاء فلیکفر وذلک لان الله حکیم والکفر قبیحٌ والحکیم لایأمر به فیُترک دلالة اللفظ علی الامر بحکمة الآمر وعلی هذا قلنا اذا وکّل بشراء اللحم فان کان مسافراً نزل علی الطریق فهو علی المطبوخ او علی المشویّ وان کان صاحب منزل فهو علی النیّ.

ترجمہ:- اور ترک حقیقت کا چوتھا قرینہ یہ ہے کہ کبھی معنی حقیقی کو چھوڑ دیا جاتا ہے متکلم کی جانب سے پائی جانے والی دلالت کی وجہ سے اس کی مثال اللہ تعالیٰ کا فرمان " فمن شاء فلیومن ومن شاء فلیکفر " ہے (ترجمہ پس جو چاہے ایمان لائے اور جو چاہے کفر کرے) اور متکلم کی طرف سے پائی جانے والی دلالت کی وجہ سے معنی حقیقی کو ترک کرنے کی مثال اس لئے ہے کہ اللہ تعالیٰ حکیم ہیں اور کفر قبیح ہے اور حکیم قبیح کا حکم نہیں کرتا پس امر پر لفظ کی دلالت کو چھوڑ دیا جائے گا آمر کی حکمت کی وجہ سے اور متکلم کی طرف سے پائی جانے والی دلالت کی وجہ سے معنی حقیقی کو ترک کرنے کی بنا پر

ہم نے کہا کہ جب کسی نے دوسرے کو گوشت خریدنے کا وکیل بنایا تو اگر وکیل بنانے والا مسافر ہو جو راستے پر اترا ہو تو یہ وکالت واقع ہوگی پکے ہوئے یا بھنے ہوئے گوشت کو خریدنے پر اور اگر وکیل بنانے والا گھر والا ہو تو یہ وکالت واقع ہوگی کچے گوشت کے خریدنے پر۔

تشریح: -اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ نے معنی حقیقی کو ترک کرنے کا چوتھا قرینہ اور اسکی مثالیں ذکر کی ہیں۔

چوتھا قرینہ: -چوتھا قرینہ یہ ہے کہ بعض اوقات متکلم کی جانب سے ایسا قرینہ پایا جاتا ہے جو لفظ کے معنی حقیقی کے متروک ہونے پر دلالت کرتا ہے اس کی مثال اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے " **فمن شاء فليو من ومن شاء فليكفر** " جو چاہے ایمان لائے اور جو چاہے کفر کرے اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے **فليكفر** کا امر ذکر فرمایا ہے اور امر کا ادنیٰ درجہ اباحت ہے اس امر کا معنی حقیقی یہ ہوا کہ اللہ تعالیٰ نے کفر اختیار کرنے کو بھی مباح قرار دیا ہے لیکن اللہ تعالیٰ جو اس کلام کے متکلم ہیں کی طرف ایسا قرینہ پایا جاتا ہے جو اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ " **فليكفر** " کا امر اباحت کے لئے نہیں ہے اور وہ قرینہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ حکیم ہیں اور حکیم کے ہر حکم میں کوئی نہ کوئی حکمت، مصلحت اور فائدہ ہوتا ہے اور کفر کو اختیار کرنا قبیح ہے، اس میں کوئی حکمت اور مصلحت نہیں ہے کیونکہ اس میں اپنے مالک اور آقا کی نافرمانی ہوتی ہے اور اپنے مالک اور آقا کی نافرمانی کو ہر آدمی قبیح اور برا سمجھتا ہے اس لئے **فليكفر** کا امر کفر کو اختیار کرنے کیلئے نہیں ہوگا بلکہ یہ زجر و توبیخ کیلئے ہوگا اور زجر و توبیخ کا امر مامور بہ سے روکنے اور باز رکھنے کے لئے ہوتا ہے اور زجر و توبیخ کیلئے ہونے کی دلیل یہ ہے کہ اس کے بعد اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا ہے " **انا اعتدنا للظالمين ناراً** " ہم نے کفر کو اختیار کرنے والے ظالموں کیلئے جہنم کی آگ تیار کر رکھی ہے۔ اس لئے **فليكفر** کے امر کی دلالت کو اللہ تعالیٰ کے حکیم ہونے کی وجہ سے چھوڑ دیا گیا۔

قوله وعلى هذا قلنا سے مصنف رحمہ اللہ نے متکلم کی جانب سے معنی حقیقی کے ترک کرنے پر ایک مسئلہ متفرع کیا ہے کہ کسی آدمی نے گوشت خریدنے کا کسی کو وکیل بنایا اور کچے یا پکے گوشت کی صراحت نہیں کی تو مؤکل کی حالت کو دیکھا جائے گا اگر مؤکل مسافر ہے جو کسی منزل پر اترا ہے تو اس کی یہ وکالت پکے ہوئے گوشت یا بھنے ہوئے گوشت پر محمول ہوگی اگر وکیل نے کچا گوشت خریدا تو یہ مؤکل کا نہیں ہوگا گوشت کا حقیقی معنی تو عام تھا کچا پکا ہو یا بھنا ہوا ہو لیکن متکلم کی حالت کی وجہ سے اس کے معنی حقیقی کو چھوڑ کر اس کو پکے ہوئے یا بھنے ہوئے گوشت کے ساتھ مقید کر دیا گیا کیونکہ متکلم مسافر ہے اس کے پاس کچے گوشت کو پکانے کے اسباب و وسائل نہیں ہیں اس لئے گوشت سے اس کی

مراد کھانے کیلئے تیار پکا ہوا یا بھنا ہوا گوشت ہے۔

اور اگر مؤکل گھر والا ہے بیوی بچوں کے ساتھ رہ رہا ہے تو گوشت خریدنے کی وکالت کو کچے گوشت کے خریدنے کے ساتھ مقید کیا جائے گا اگر پکا ہوا گوشت لایا تو وہ متکلم کی طرف سے نہیں ہوگا کیونکہ متکلم گھر بار بیوی بچوں والا ہے تو اس کی مراد کچا گوشت ہے جس کو پکا کر گھر میں سب کے ساتھ مل کر کھا سکے۔

ومن هذا النوع يمين الفور مثاله اذا قال تعال تغدَّ معي فقال و الله لاأتغدّى ينصرف ذالك الى الغداء المدعوّ اليه حتى لو تغدىٰ بعد ذالك في منزله معه او مع غيره في ذالك اليوم لايحنثُ و كذا اذا قامت المرأة تريد الخروج فقال الزوج ان خرجتِ فانتِ كذا كان الحكم مقصوراً على الحال حتى لو خرجت بعد ذالك لايحنثُ.

ترجمہ:- اور متکلم کی جانب سے پائے جانے والے قرینے کی وجہ سے معنی حقیقی کو ترک کرنے کی قسم میں سے یمین فور ہے۔ یمین فور کی مثال یہ ہے کہ جب کسی نے دوسرے سے کہا آ ؤ میرے ساتھ کھانا کھاؤ اور دوسرے نے کہا اللہ کی قسم میں کھانا نہیں کھاؤں گا، تو اس قسم کو پھیرا جائے گا اس کھانے کی طرف جس کی اس کو دعوت دی گئی ہے اس لئے اگر قسم کھانے والے نے کھانا کھایا اس کے بعد دعوت دینے والے کے ساتھ اس کے گھر میں یا کسی دوسرے کے ساتھ اسی دن تو وہ حانث نہیں ہوگا اور اسی طرح جب عورت کھڑی ہوئی باہر نکلنے کا ارادہ کرتے ہوئے اور اس کے خاوند نے کہا اگر تو نکلی تو تُو ایسی ہے (یعنی طالقہ ہے) تو اس (طلاق کے) حکم کو بند رکھا جائے گا عورت کی اسی حالت پر اس لئے اگر وہ عورت اس کے بعد نکلی تو وہ خاوند حانث نہیں ہوگا (یعنی اس کی بیوی کو طلاق نہیں پڑے گی)

تشریح:- اس عبارت میں منصف رحمہ اللہ نے متکلم کی جانب سے پائے جانے والے قرینے کی وجہ سے معنی حقیقی کو ترک کرنے کی ایک مزید قسم بیان فرمائی ہے۔

قولہ ومن هذا النوع يمين الفور الخ متکلم کی جانب سے پائے جانے والے قرینے کی وجہ سے معنی حقیقی کو

ترک کرنے کی نوع میں سے یمین فور بھی ہے۔

یمین فور اس قسم کو کہا جاتا ہے جو کسی خاص وقت میں خاص سبب کی وجہ سے کھائی جاتی ہے۔فور تیزی اور سرعت کے معنی میں استعمال ہوتا ہے۔کہا جاتا ہے " جاء فلان من فوره ای من ساعته " فلاں آدمی بہت تیزی کے ساتھ آیا۔قسم کھانے والا بھی کسی خاص سبب کی وجہ سے تیزی اور سرعت میں قسم کھاتا ہے اس لئے اس قسم کو یمین فور کہتے ہیں۔

مصنف رحمہ اللہ نے یمین فور کی دو مثالیں دی ہیں۔پہلی مثال یہ ہے کہ ایک آدمی نے دوسرے آدمی کو کہا "تعال تغدّ معی " آؤ میرے ساتھ کھانا کھاؤ اور دوسرے آدمی نے جواب میں کہا "واللہ لا أتغدّیٰ " تو اس قسم کو اسی کھانے کے نہ کھانے کی طرف پھیرا جائے گا جس کی اس کو دعوت دی گئی ہے۔اگر قسم کھانے والے نے اسی دن دوپہر کا کھانا دعوت دینے والے کے ساتھ کھایا تو حانث ہوگا،لیکن اگر قسم کھانے والے نے کسی اور دن دعوت دینے والے کے ساتھ اس کے گھر میں کھانا کھایا یا اسی دن کسی اور کے ساتھ دوپہر کا کھانا کھایا تو وہ حانث نہیں ہوگا۔دیکھیں اس کی قسم کا معنی حقیقی تو عام تھا کہ جب بھی قسم کھانے والا دوپہر کا کھانا کھائے تو اس کی قسم ٹوٹ جائے گی لیکن قسم کھانے والے نے یہ قسم کھانے کی دعوت دینے والے کے جواب میں کھائی ہے تو اس کی اس قسم کو صرف دعوت دینے والے اسی کھانے کے ساتھ مقید کیا جائے گا جس کی اس کو دعوت دی گئی ہے۔

یمین فور کی دوسری مثال یہ ہے کہ ایک عورت باہر جانے کے ارادے سے کھڑی ہوئی،خاوند نے اس کو منع کیا اور سمجھایا لیکن وہ اپنے ارادے سے باز نہ آئی اور خاوند نے کہہ دیا کہ اگر تو نکلی تو تجھے طلاق ہے تو طلاق کے اس حکم کو اسی وقت کے نکلنے کے ساتھ مقید کیا جائے گا۔اگر اس وقت نکلی تو طلاق پڑے گی،اور اگر اس کے بعد نکلی تو طلاق نہیں پڑے گی اور خاوند بھی حانث نہیں ہوگا۔

یہاں بھی دیکھیں " ان خرجتِ فانتِ کذا " کا حقیقی معنی تو عام تھا کہ جب بھی وہ عورت گھر سے نکلی تو اس کو طلاق ہو جائے گی،لیکن کہنے والے خاوند کی حالت کی وجہ سے اس کو اس نکلنے کے ساتھ خاص کر دیا گیا جس کا وہ ارادہ کر رہی تھی کیوں کہ خاوند کا مقصود اسی وقت کے نکلنے سے اس کو روکنا ہے۔مطلق طور پر گھر سے نکلنے سے روکنا اس کا مقصود نہیں ہے۔

والخامس قد تترک الحقیقة بدلالة محل الکلام بان کان المحلّ لا یقبل

حقیقة اللفظ ومثاله انعقاد نکاح الحرة بلفظ البیع والهبة والتملیک والصدقة وقوله لعبده وهو معروف النسب من غیره هذا ابنی وکذا اذا قال لعبده وهو اکبر سناً من المولی هذا ابنی کان مجازاً عن العتق عند ابی حنیفة رضی الله عنه خلافاً لهما بناء علی ما ذکرنا ان المجاز خلفٌ عن الحقیقة فی حق اللفظ عنده وفی حق الحکم عندهما .

ترجمہ:- اور پانچواں قرینہ یہ ہے کہ کبھی حقیقی معنی کو چھوڑ دیا جاتا ہے محل کلام کی دلالت کی وجہ سے، اس طرح کہ محل لفظ کے معنی حقیقی کو قبول نہ کرتا ہو۔ اس کی مثال آزاد عورت کے نکاح کا منعقد ہو جانا ہے لفظ بیع، ہبہ، تملیک اور صدقہ کے ساتھ اور کہنے والے کا اپنے اُس غلام سے کہنا جس کا نسب کسی دوسرے سے مشہور ہے یہ میرا بیٹا ہے اور اسی طرح کسی مولیٰ نے اپنے اُس غلام سے کہا جو عمر میں مولیٰ سے بڑا ہے کہ یہ میرا بیٹا ہے تو یہ کہنا اس کو آزاد کرنے سے مجاز ہوگا امام ابوحنیفہ (اللہ تعالیٰ ان سے راضی ہو جائے) کے نزدیک۔ بخلاف صاحبین کے اُس اختلاف کی بنا پر جس کو ہم ذکر کر چکے ہیں کہ مجاز حقیقت کا خلیفہ ہے لفظ کے حق میں امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اور حکم کے حق میں صاحبین کے نزدیک۔

تشریح:- اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ نے ترکِ حقیقت کا پانچواں قرینہ ذکر کیا ہے۔

پانچواں قرینہ:- پانچواں قرینہ یہ ہے کہ بعض اوقات محلِ کلام کی دلالت کی وجہ سے لفظ کے معنی حقیقی کو چھوڑ دیا جاتا ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ کلام کا جس محل کے ساتھ تعلق ہوا ہے وہ محل ایسا ہے کہ لفظ کے معنی حقیقی کو قبول نہیں کرتا تو لفظ کے معنی حقیقی کو چھوڑ کر معنی مجازی مراد لیا جائے گا۔

اس کی مصنف رحمہ اللہ نے تین مثالیں ذکر فرمائی ہیں۔

پہلی مثال:- پہلی مثال یہ ہے کہ آزاد عورت گواہوں کی موجودگی میں کسی مرد کو کہتی ہے کہ میں نے اپنی جان تجھ پر بیچی یا ہبہ کی، یا اپنی جان کا تجھے مالک بنایا، یا اپنی جان تجھ پر صدقہ کی، اور مرد جواب میں کہتا ہے کہ میں نے قبول کیا تو اس سے نکاح منعقد ہو جائے گا، اس لئے کہ بیع، تملیک، ہبہ اور صدقہ کے کلام کا تعلق آزاد عورت کے محل کے ساتھ

ہوا ہے اور آزاد عورت کا محل بیع وغیرہ کے معنی حقیقی کو قبول نہیں کرتا کیوں کہ آزاد عورت نہ بیچی جاسکتی ہے نہ کسی کو صدقہ اور ہبہ کی جاسکتی ہے تو ان الفاظ کا معنی مجازی نکاح مراد لیا جائے گا۔

دوسری مثال: — مولیٰ کے جس غلام کا نسب کسی دوسرے سے مشہور ہے سب جانتے ہیں کہ یہ فلاں کا بیٹا ہے مولیٰ اس غلام کو " ھذا ابنی " کہتا ہے تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے ہاں یہ ھذا حرّ سے مجاز ہوگا اس لئے جس غلام کے ساتھ ھذا ابنی کا تعلق ہوا ہے وہ اس کے معنی حقیقی کو قبول نہیں کرتا کیوں کہ سب جانتے ہیں کہ یہ فلاں کا بیٹا ہے کہنے والے مولیٰ کا بیٹا نہیں ہوسکتا اس لئے امام صاحب رحمہ اللہ کے ہاں یہ ھذا حرّ سے مجاز ہوگا۔ " وھو معروف النسب من غیرہ " کی قید احترازی ہے اگر وہ غلام مجہول النسب ہو اور مولیٰ نے اس کو ھذا ابنی کہا تو اس سے غلام کا نسب ثابت ہو جائے گا۔

تیسری مثال: — مولیٰ اپنے سے عمر میں بڑے غلام کو ھذا ابنی کہتا ہے تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے ہاں یہ ھذا حرّ سے مجاز ہوگا کیوں کہ غلام کا محل اس کے معنی حقیقی کو قبول نہیں کرتا کہ اپنے سے بڑا بیٹا ہو نہیں سکتا اس لئے یہ اس غلام کو آزاد کرنے سے مجاز ہوگا لیکن صاحبین کے ہاں دوسری اور تیسری مثال میں وہ غلام آزاد نہیں ہوگا۔ امام صاحب رحمہ اللہ اور صاحبین رحمہما اللہ کا یہ اختلاف اس اصولی اختلاف کی بنا پر ہے جس کو مصنف رحمہ اللہ حقیقت مجاز کی بحث میں پہلے ذکر کر چکے ہیں کہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے ہاں مجاز حقیقت کا خلیفہ ہے لفظ کے اعتبار سے کہ معنی مجازی کی طرف رجوع کرنے کے لئے لفظ کا قواعد عربیہ کے اعتبار سے صحیح ہونا ضروری ہے اور صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک مجاز حقیقت کا خلیفہ ہے حکم کے اعتبار سے کہ معنی مجازی کی طرف رجوع کرنے کے لئے معنی حقیقی کا فی الجملہ ممکن ہونا ضروری ہے، اور دونوں صورتوں میں ھذا ابنی کا معنی حقیقی کسی طرح بھی ممکن نہیں اس لئے صاحبین کے نزدیک یہ ھذا حرّ سے مجاز نہیں ہوگا۔

فصل فی متعلقات النصوص نعنی بها عبارة النص واشارته ودلالته واقتضاءه فامّا عبارة النصّ فهو ما سیق الکلام لاجله وارید به قصداً وامّا اشارة النصّ فهی ما ثبت بنظم النصّ من غیر زیادة وهو غیر ظاهر من کل وجه ولا سیق الکلام لاجله مثاله فی قوله تعالیٰ للفقراء المهاجرین الذین اخرجوا من دیارهم الآیة فانه

سیق لبیان استحقاق الغنیمة فصار نصّاً فی ذالک وقد ثبت فقرهم بنظم النصّ فکان اشارة الیٰ ان استیلاء الکافر علی مال المسلم سببٌ لثبوت الملک للکافر اذ لو کانت الاموال باقیةً علی ملکهم لایثبت فقرهم ویخرج منه الحکم فی مسئلة الاستیلاء وحکم ثبوت الملک للتاجر بالشراء منهم وتصرّفاته من البیع والهبة والاعتاق وحکم ثبوت الاستغنام وثبوت الملک للغازی وعجز المالک عن انتزاعه من یده وتفریعاته.

ترجمہ:- یہ فصل متعلقات نصوص میں ہے۔متعلقات النصوص سے ہماری مراد عبارۃ النص۔اشارۃ النص۔دلالۃ النص اور اقتضاء النص ہے۔اور جو عبارۃ النص ہے سو عبارۃ النص وہ حکم ہے جس کے لئے کلام کو چلایا گیا ہو اور اس کلام کے ساتھ اس حکم کا قصداً ارادہ کیا گیا ہو۔اور جو اشارۃ النص ہے سو اشارۃ النص وہ حکم ہے جو ثابت ہوا ہو نص کے لفظ سے بغیر زیادتی کے اور وہ حکم پورے طور پر ظاہر نہ ہو اور نہ کلام کو اس کے لئے چلایا گیا ہو۔ہر ایک کی مثال اللہ تعالیٰ کے فرمان " للفقراء المهاجرین الذین اخرجوا من دیارهم " کی آیت میں ہے (غنیمت کا مال ان فقیر لوگوں کے لئے جو اللہ کے راستے میں ہجرت کرنے والے ہیں جنہیں ان کے گھروں سے نکالا گیا ہے) پس اس فرمان کو چلایا گیا ہے مال غنیمت کے حقدار ہونے کو بیان کرنے کے لئے یہ فرمان غنیمت کے حقدار کو بیان کرنے میں نص بن گیا اور حال یہ ہے کہ ان لوگوں کا فقیر ہونا ثابت ہوا ہے اس نص کے لفظ کے ساتھ پس یہ فرمان اشارہ ہو گیا اس بات کی طرف کہ کافر کا کسی مسلمان کے مال پر غلبہ حاصل کرنا سبب ہے اس کافر کی ملک کے ثابت ہو جانے کا (اس مسلمان کے مال میں) اس لئے کہ اگر مسلمانوں کے اموال ان کی ملک میں باقی رہتے تو ان ہجرت کرنے والے مسلمانوں کا فقر ثابت نہ ہوتا۔اور اسی ثابت ہونے والے حکم سے مسئلہ استیلاء کا حکم نکالا جائے گا اور ان کافروں سے اس مال کو خریدنے سے تاجر کی ملک کے ثابت ہونے کا حکم (بھی) نکالا جائے گا اور اس تاجر کے تصرفات یعنی بیع ہبہ اور اعتاق کا حکم بھی نکالا جائے گا، اور ان مسلمانوں کے مال کو غنیمت بنانے کے ثابت ہونے کا حکم (بھی) نکالا جائے گا اور مجاہد کی ملک کے ثابت ہونے کا حکم (بھی) نکالا

جائے گا اور مالک قدیم کا اس مجاہد کے قبضے سے چھڑانے سے عاجز ہونے کا حکم (بھی) نکالا جائے گا اور اس کے دوسرے مسائل بھی نکالے جائیں گے۔

تشریح: - یہ نظم کتاب کی چوتھی تقسیم ہے اس سے پہلے تین تقسیمیں گذر چکی ہیں۔

چوتھی تقسیم لفظ کی معنی پر دلالت کی کیفیت کے اعتبار سے ہے معنی سے حکم مراد ہے۔ لفظ حکم پر دلالت کرے گا تو دلالت کی کیفیت کیا ہوگی اور اس سے حکم کس طرح ثابت ہوگا، اس اعتبار سے بھی نظم کتاب کی چار قسمیں ہیں۔

(۱) **عبارة النص** (۲) **اشارة النص** (۳) **دلالة النص** (۴) اور **اقتضاء النص** ۔ مصنف رحمہ اللہ نے انھیں **متعلقات النصوص** کے عنوان سے ذکر فرمایا ہے **متعلقات النصوص** سے مراد یہ ہے کہ وہ معانی واحکام جن کے ساتھ نصوص کا تعلق ہوتا ہے جتنے بھی منصوص احکام ہیں ان کے ساتھ نصوص کا تعلق ان چار اقسام سے باہر نہیں ہوگا یعنی اگر وہ حکم منصوص ہے تو وہ یا تو **عبارة النص** سے ثابت ہوگا یا **اشارة النص** سے یا **دلالة النص** سے یا **اقتضاء النص** سے ثابت ہوگا۔

عبارة النص کی تعریف: "فهو ما سيق الكلام لا جله واريد به قصداً" عبارة النص وہ حکم ہے

جس کے لئے کلام کو چلایا گیا ہو اور اس حکم کا اس کلام سے قصداً ارادہ کیا گیا ہو، یعنی اس کلام سے مقصود وہی حکم ہوگا۔

مصنف رحمہ اللہ کی یہ تعریف حقیقت میں اس حکم کی ہے جو عبارة النص سے ثابت ہوتا ہو مطلب اس کا یہ ہے کہ **عبارة النص** سے ثابت ہونے والا حکم وہ ہے کہ کلام کو اس حکم کیلئے چلایا گیا ہو اور اس حکم کا اس کلام سے قصداً ارادہ کیا گیا ہو، اس تعریف سے التزاماً عبارة النص کی تعریف بھی سمجھ میں آ جاتی ہے اس طرح کہ **عبارة النص** اس کلام (نص) کو کہتے ہیں جس سے وہ حکم ثابت ہو جس (حکم) کیلئے کلام کو چلایا گیا ہو مجتہد جب اس کلام سے کوئی حکم ثابت کرتا ہے تو اس کو **استدلال بعبارة النص** کہتے ہیں اور جو حکم ثابت ہو جاتا ہے اس کو **الحكم الثابت بعبارة النص** کہتے ہیں مصنف رحمہ اللہ کی مذکورہ تعریف حقیقت میں اسی حکم کی ہے۔

اشارة النص کی تعریف " ماثبت بنظم النص من غير زيادة وهو غير ظاهر من كل وجه ولا

سيق الكلام لا جله " **اشارة النص** وہ حکم ہے جو نص کے لفظ سے ثابت ہو بغیر زیادتی کے اور وہ حکم پورے طور پر ظاہر نہ ہو اور نہ کلام کو اس حکم کے لئے چلایا گیا ہو مصنف رحمہ اللہ کی یہ تعریف بھی حقیقت میں اس حکم کی ہے

جو اشارۃ النص سے ثابت ہوتا ہو۔

اور اشارۃ النص وہ کلام ہے جو ایسے حکم پر دلالت کرتا ہے جس کے لئے اس کلام کو چلایا نہ گیا ہو اور وہ حکم نص کے لفظ سے بغیر زیادتی کے ثابت ہوا ہو۔ اور مجتہد کا اس کلام سے حکم ثابت کرنے کو **استدلال باشارۃ النص** کہتے ہیں اور جو حکم ثابت ہو جاتا ہے اس کو "**الحکم الثابت باشارۃ النص**" کہتے ہیں محسوسات میں **عبارۃ النص** اور **اشارۃ النص** کی مثال آپ یوں سمجھیں کہ رات کو جب آدمی قصداً چاند کو دیکھے تو اس کے ساتھ آس پاس کے دوسرے ستارے بھی نظر آئیں گے تو چاند کو قصداً دیکھنا **عبارۃ النص** کی طرح ہے اور آس پاس کے دوسرے ستاروں کا نظر آنا **اشارۃ النص** کی طرح ہے۔

قیودات احترازیہ:۔مصنف رحمہ اللہ نے **اشارۃ النص** کی تعریف میں "**ماثبت بنظم النص**" کہہ کر اشارۃ النص سے دلالۃ النص کو نکالا ہے اس لئے کہ **دلالۃ النص** سے جو حکم ثابت ہوتا ہے وہ معنی نص اور مفہوم نص سے ثابت ہوتا ہے نص کے لفظ سے ثابت نہیں ہوتا۔

من غیر زیادۃ کی قید سے اقتضاء النص کو نکالا ہے اس لئے کہ اقتضاء النص میں حکم ثابت کرنے کیلئے نص میں زیادتی ماننی پڑتی ہے **ولا سیق الکلام لاجلہ** کی قید سے عبارۃ النص کو نکالا ہے اس لئے کہ اس کے حکم کیلئے کلام کو چلایا جاتا ہے۔**وھو غیر ظاھر من کل وجہ** کی قید احترازی نہیں صرف تعریف کی وضاحت کیلئے ہے کہ اشارۃ النص سے جو حکم ثابت ہوتا ہے وہ پورے طور پر ظاہر نہیں ہوتا بلکہ اس میں کچھ خفا اور پوشیدگی ہوتی ہے اور اس حکم کو ثابت کرنے کیلئے غور وفکر کرنا پڑتا ہے۔

قولہ مثالہ فی قولہ تعالی للفقراء المھا جرین الذین اخرجو من دیا رھم:۔مصنف رحمہ اللہ نے عبارۃ النص اور اشارۃ النص کی مثال اس آیت کریمہ سے پیش فرمائی کہ اس آیت کریمہ کو مال غنیمت کے حقداروں کو بیان کرنے کیلئے اتارا گیا ہے تو یہ آیت (کلام) مال غنیمت کے حقداروں کو بیان کرنے میں عبارۃ النص ہے اور مہاجرین کا مال غنیمت کے حقدار ہونے کا حکم ثابت بعبارۃ النص ہے۔ اور اسی آیت (نص) کے لفظ **للفقراء** سے ان مہاجرین کا فقیر ہونا بھی ثابت ہو گیا تو یہ آیت اشارۃ ہوئی اس حکم کے لئے کہ کافروں کا مسلمانوں کے مال پر غلبہ حاصل کرنا اس مال میں ان کافروں کی ملک ثابت ہو جانے کا سبب ہے اس مال کو حاصل کرنے اور اس پر غلبہ پانے سے وہ کافر مسلمانوں کے اس مال کے مالک بن جائیں گے اس لئے کہ کافروں کے غلبے کے وقت بھی اگر وہ مال

مسلمانوں کی ملک میں رہتا تو ان ہجرت کرنے والے مسلمانوں کا فقیر ہونا ثابت نہ ہوتا حالانکہ قرآن کریم نے فقراء کہا ہے تو مسلمانوں کے مال پر کفار کے غلبہ سے ان کا اس مال کے مالک بن جانے کا حکم ثابت باشارۃ النص ہے اور یہ آیت کریمہ جو اس حکم پر دلالت کر رہی ہے اشارۃ النص ہے۔

قولہ ویخرج منہ الحکم فی مسئلۃ الاستیلاء الخ: - اشارۃ النص سے ثابت ہونے والے حکم سے مصنف رحمہ اللہ نے چند مسائل متفرع کر کے نکالے ہیں۔

پہلا مسئلہ: - اصول الشاشی کے بعض نسخوں میں مسئلۃ الاستیلاء کی بجائے مسئلۃ الاستیلاد ہے اگر لفظ استیلاد ہو تو اس کا مطلب ہوگا کہ اشارۃ النص سے ثابت ہونے والے حکم سے غلبہ پانے والے کافر کا مسلمان کی باندی کو ام ولد بنانے کے مسئلے کا حکم بھی نکالا جائے گا جب کافروں کا ہجرت کرنے والے مسلمانوں کے مال کا مالک بننے کا حکم معلوم ہوا تو اس سے یہ حکم بھی معلوم ہو گیا کہ ہجرت کرنے والا مسلمان اپنی باندی اپنے وطن میں چھوڑ کر آیا تھا کافر نے اس باندی پر قبضہ کر کے اس سے وطی کی اور اس سے بچہ پیدا ہوا تو وہ باندی اس کافر کی ام ولد بن جائے گی۔

اگر یہ لفظ مسئلۃ الاستیلاء ہو جیسا کہ عام نسخوں میں ہے تو پھر اس کا مطلب ظاہر ہے کہ یہی بنتا ہے ثابت باشارۃ النص سے مسلمانوں کے مال پر غلبہ پانے کے مسئلے کا حکم بھی نکالا جائے گا یعنی کسی کافر نے مسلمان کے مال پر غلبہ پا کر اسے دارالحرب منتقل کر دیا تو اس سے وہ کافر اس مال کا مالک ہو جائے گا۔

دوسرا حکم: - "وحکم ثبوت الملک للتاجر الخ" اشارۃ النص سے ثابت ہونے والے حکم سے دوسرا حکم یہ بھی نکالا جائے گا کہ مسلمانوں کے اس مال پر غلبہ پانے والے کافروں سے کسی تاجر نے وہ مال خریدا تو وہ تاجر اس کا مالک بن جائے گا اور اس کی ملک ثابت ہو جائے گی کیونکہ ایسے لوگوں سے مال خریدا جو اس کے مالک بنے ہوئے تھے اور پھر اس تاجر نے اس خریدے ہوئے مال میں بیع ہبہ یا آزاد کرنے کا تصرف کیا (مال کے باندی یا غلام ہونے کی صورت میں) تو اس کے یہ سارے تصرفات بھی صحیح ہوں گے کیونکہ تاجر اس مال کا مالک تھا۔

تیسرا مسئلہ: -" وحکم ثبوت الاستغنام الخ " اشارۃ النص سے ثابت ہونے والے حکم سے یہ حکم بھی معلوم ہو گیا کہ کچھ عرصے کے بعد مسلمانوں نے کفار پر حملہ کیا اور اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں کو غلبہ دیدیا اور مسلمان فوجیوں نے کافروں کے مال کے ساتھ ہجرت کرنے والے مسلمانوں کے قدیم مال پر بھی قبضہ کر کے اس مال کو بھی مال غنیمت بنا

لیا تو مسلمانوں کا وہ قدیم مال بھی غنیمت بن جائے گا اور جب وہ غنیمت تقسیم ہوئی اور جس مجاہد اور فوجی کے قبضے میں ہجرت کرنے والے مسلمان کا قدیم مال آیا تو وہ مسلمان مالک اس مجاہد کے قبضے سے اپنا مال نہیں چھڑا سکے گا کیونکہ ہجرت کرنے سے وہ کافر اس مال کے مالک بن گئے تھے اب یہ گویا کافروں کا مال حاصل ہوا ہے اور جنگ میں کافروں سے حاصل ہونے والا مال، مال غنیمت ہوتا ہے۔

وتفريعاته اور اشارۃ النص سے ثابت ہونے والا الحکم سے دوسرے کئی مسائل بھی نکالے جاسکتے ہیں مثلاً ہجرت کرنے والے مسلمان کے مال پر کافروں نے قبضہ کیا اور پھر وہ مال کافروں نے تلف کر دیا تو اس تلف کرنے کا تاوان اور ضمان ان سے وصول نہیں کیا جاسکتا کیونکہ کافر اس مال کے مالک بن گئے تھے اسی طرح مہاجر مسلمان، باندی چھوڑ کر آیا تھا کافروں نے اس باندی پر قبضہ کر کے اس کے ساتھ وطی کی تو ان کا وطی کرنا جائز، یا اس باندی کو آزاد کر دیا تو اس کو آزاد کرنا جائز ہے کیوں کہ وہ کافر باندی کے مالک بن گئے تھے۔

وكذلك قوله تعالىٰ اُحلّ لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم الىٰ قوله تعالىٰ ثمّ اتمّوا الصيام الى اليل فالامساك فى اوّل الصبح يتحقق مع الجنابة لان من ضرورة حلّ المباشرة الى الصبح ان يكون الجزء الاوّل من النهار مع وجود الجنابة والامساك فى ذالك الجزء صومٌ امر العبد باتمامه فكان هذا اشارة الى ان الجنابة لا تنافى الصوم ولزم من ذالك ان المضمضة والاستنشاق لاينافى بقاء الصوم ويتفرّع منه ان من ذاق شيئاً بفمه لم يفسد صومه فانه لو كان الماء مالحاً يجدُ طعمه عند المضمضة لايفسد به الصوم وعلم منه حكم الاحتلام والاحتجام والادّهان لان الكتاب لما سمّى الامساك اللازم بواسطة الانتهاء عن الاشياء الثلثة المذكورة فى اوّل الصبح صوماً علم ان ركن الصوم يتمّ بالانتهاء عن الاشياء الثلثة وعلى هذا يخرّج الحكم فى مسئالة التّبييت فان قصد الاتيان بالمامور به انما يلزمه عند توجّه الامر والامر انما يتوجّه بعد الجزء الاوّل لقوله تعالىٰ ثمّ اتموا الصيام الى الليل .

ترجمہ:- اور اسی طرح ہے اللہ تعالیٰ کا فرمان احل لكم ليلة الصيام الرفث سے لے کر اللہ

تعالیٰ کے فرمان" ثم اتمّوا الصیام الی اللیل " تک (تمہارے لئے حلال کیا گیا ہے روزے کی رات میں جماع کرنا...... پھر تم روزے کو پورا کرو رات تک) (یہ فرمان اشارۃ النص ہونے میں پہلے فرمان للفقراء کی طرح ہے) اس لئے کہ کھانے پینے و جماع سے رکنا صبح کے پہلے جز میں متحقق ہوگا جنابت کے ساتھ اس لئے کہ صبح تک مباشرت کے حلال ہونے کے ساتھ لازم ہے یہ بات کہ دن کا پہلا جز ہو جنابت پائے جانے کے ساتھ اور اسی دن کے پہلے جز میں کھانے پینے و جماع سے رُکنا روزہ ہے، بندے کو جس کے پورا کرنے کا حکم دیا گیا ہے پس اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان اشارہ ہو گیا اس بات کی طرف کہ جنابت روزے کے منافی نہیں ہے اور جنابت کے منافی روزہ نہ ہونے سے لازم آ گئی یہ بات بھی کہ منہ اور ناک میں پانی ڈالنا روزہ باقی رہنے کے منافی نہیں ہے اور اسی سے (مضمضہ واستنشاق کے بقاء صوم کے منافی نہ ہونے سے) نکالا جائے گا اس حکم کو کہ جس نے کوئی چیز چکھی اپنے منہ (زبان) سے تو اس کا روزہ نہیں ٹوٹے گا اس لئے کہ اگر پانی نمکین ہو تو وہ نمک کا ذائقہ پائے گا منہ میں پانی ڈالنے کے وقت تو اس کا روزہ فاسد نہیں ہوگا اور اللہ تعالیٰ کے فرمان ثم اتمّوا الصیام سے معلوم ہو گیا (روزہ کی حالت میں) احتلام پچھنے لگانے اور تیل لگانے کا حکم اس لئے کہ کتاب اللہ نے جب اس امساک کا نام روزہ رکھا ہے جو صبح کے پہلے جز میں مذکورہ تین چیزوں سے بچنے کے واسطے سے لازم آتا ہے تو معلوم ہو گیا کہ روزے کا رکن پورا ہو جاتا ہے ان تین چیزوں سے بچنے کے ساتھ اور اللہ تعالیٰ کے اسی فرمان سے حکم نکالا جائے گا رات سے روزے کی نیت کرنے کے مسئلے کا اس لئے کہ مامور بہ کو بجالانے کی نیت کرنا آدمی پر لازم ہوتا ہے امر کے متوجہ ہونے کے وقت اور روزے کا امر متوجہ ہوتا ہے جز اول کے بعد اللہ تعالیٰ کے فرمان **ثم اتمّوا الصیام الی اللیل** کی وجہ سے۔

تشریح: - اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ نے قرآن کریم کی آیت سے عبارۃ النص اور اشارۃ النص کی دوسری مثال ذکر فرمائی ہے اور "احل لکم لیلۃ الصیام" سے لے کر ثم اتمّوا الصیام الی اللیل تک کی آیت کا حوالہ دیا ہے لیکن پوری آیت ذکر نہیں فرمائی سب سے پہلے آپ آیت کریمہ اور اس کے معنی کو سمجھیں سورۃ بقرہ دوسرے پارے میں اللہ تعالیٰ ارشاد فرماتے ہیں۔

" احل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم هن لبا س لكم وانتم لبا س لهن علم الله انكم كنتم تختانون انفسكم فتاب عليكم وعفا عنكم فالئٰن باشروهن وابتغوا ماكتب الله لكم وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الا بيض من الخيط الا سود من الفجر ثم اتموا الصيام الى الليل "

ترجمہ:-تمہارے لئے حلال کردیا گیا ہے روزے کی رات جماع کرنا اپنی بیویوں سے وہ تمہارے لئے لباس ہیں اورتم ان کا لباس ہواللہ تعالیٰ جانتے ہیں کہ تم خیانت کروگے اپنے آپ سے تو اس نے تم پر توجہ فرمائی اور تمہیں معاف کردیا پس اب تم ان سے مباشرت (جماع) کرو اور طلب کرو اس کو جو کچھ اللہ تعالیٰ نے تمہارے لئے لکھ دیا ہے اور کھاؤ پیئو یہاں تک کہ تمہارے سامنے ظاہر ہو جائے فجر کا سفید دھاگہ کالے دھاگے سے پھر تم روزے کو مکمل کرو رات تک۔

یہ آیت کریمہ رمضان کی رات میں اپنی بیویوں سے صحبت اور کھانے پینے کے حلال ہونے میں عبارت النص ہے ابتدائے زمانہ اسلام میں رمضان کی رات میں سونے سے پہلے کھانے پینے اور مباشرت کی اجازت تھی لیکن سونے کے بعد پھر کھانا پینا اور مباشرت حرام ہو جاتی تھی ظاہر ہے کہ یہ حکم بڑا دشوار تھا اس لئے اللہ تعالیٰ نے اس آیت کریمہ کو اتار کر رمضان کی رات میں کھانے پینے اور مباشرت کو حلال قرار دیا تو یہ آیت اس حکم میں عبارت النص ہوگئی مصنف رحمہ اللہ نے عبارت النص کے حکم کی تصریح نہیں فرمائی شاید اس اعتماد پر کہ اصول الشاشی پڑھنے والے طلبہ نے تفسیر میں اس آیت کے اتارنے کا پورا پس منظر اور اس کی تفسیر پڑھ لی ہوگی اور وہ اس آیت کے عبارۃ النص کے حکم کو از خود سمجھ جائیں گے۔

مصنف رحمہ اللہ نے اس آیت کو صرف اشارۃ النص کی مثال بنا کر پیش کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان جنابت کا روزے کے منافی نہ ہونے میں اشارۃ النص ہے اس طرح کہ اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے " **كلوا واشربوا الخ** " فرما کر صبح صادق تک کھانے پینے اور مباشرت کی اجازت دی اور پھر فرمایا " **ثم اتموا الصيام الى الليل** " تو اگر رات کے بالکل آخری حصے میں کسی نے اپنی بیوی سے جماع کیا ہو اس کے بعد غسل نہ کیا ہو کہ صبح صادق ہوگئی تو صبح صادق جو دن کا پہلا جز ہے جنابت کے ساتھ پایا جائے گا کیونکہ رات کے آخری جز اور صبح صادق

کے درمیان میں کوئی ایسا وقت نہیں جس میں وہ جنبی آدمی جنابت کا غسل کر کے پاکی حاصل کر سکے تو لامحالہ دن کا پہلا جز جنابت کے ساتھ پایا جائے گا اور دن کے اسی پہلے جز سے ہی کھانے پینے اور جماع سے رکنے کا نام روزہ ہے جسے اللہ تعالیٰ نے پورا کرنے کا حکم دیا ہے تو اگر کسی جنبی آدمی نے اسی جنابت کی حالت میں روزے کی نیت کر لی تو اس کا روزہ صحیح ہو جائے گا۔

قولہ ولزم من ذالک ان المضمضۃ الخ. جب آیت کریمہ کے اشارۃ النص سے یہ حکم معلوم ہوا کہ جنابت روزے کے منافی نہیں تو اس سے لازمی طور پر یہ حکم بھی معلوم ہو گیا کہ روزے کی حالت میں مضمضہ (منہ میں پانی ڈالنا) اور استنشاق (ناک میں پانی ڈالنا) بھی روزے کے باقی رہنے کے منافی نہیں اس طرح کہ جب دن کا پہلا جز جنابت کے ساتھ پایا گیا تو نماز وغیرہ کے لئے اس جنابت کو رفع کرنا ضروری ہے اور جنابت مضمضہ اور استنشاق کے بغیر رفع ہو نہیں سکتی کیونکہ مضمضہ اور استنشاق دونوں رفع جنابت میں فرض ہیں تو روزے کی حالت میں مضمضہ اور استنشاق کرنا پڑے گا تو اس سے روزے میں کوئی فرق نہیں پڑے گا کیونکہ اگر روزے کی حالت میں مضمضہ اور استنشاق سے روزے پر کوئی اثر پڑتا تو اللہ تعالیٰ جنابت کی حالت میں روزہ رکھنے کی اجازت ہی نہ دیتے۔

قولہ ویتفرع منہ ان من ذاق شیئا الخ . روزے کی حالت میں مضمضہ اور استنشاق کے حکم سے یہ مسئلہ بھی متفرع کیا جاتا ہے کہ روزے کی حالت میں اگر کسی نے سالن وغیرہ کوئی چیز زبان سے چکھی بشرطیکہ وہ چیز اس کے حلق سے نیچے نہ اتری ہو تو اس چکھنے سے روزہ فاسد نہیں ہوگا کیونکہ روزے کی حالت میں جب وہ رفع جنابت کے لئے پاکی کا غسل کرے گا تو منہ میں پانی ڈالے گا اور اگر پانی نمکین ہو تو وہ نمک کا ذائقہ اپنی زبان سے محسوس کرے گا تو اس سے روزہ فاسد نہیں ہوگا حالانکہ اس میں چکھنا پایا جاتا ہے، اسی طرح اگر کوئی روزہ دار سالن وغیرہ کوئی چیز زبان سے چکھے اور پھر تھوک دے اس کو حلق سے نیچے نہ اتارے تو اس سے اس کا روزہ فاسد نہیں ہوگا۔

قولہ وعلم منہ حکم الاحتلام الخ . اللہ تعالیٰ کے اس فرمان **احل لکم لیلۃ الصیام الخ** سے روزے کی حالت میں احتلام پچھنے لگوانا اور تیل لگانے کا حکم بھی معلوم ہو گیا اس لئے کہ کتاب اللہ نے صبح صادق سے لے کر رات تک کھانے پینے اور جماع سے بچنے کا نام روزہ رکھا ہے اور ان ہی تینوں چیزوں سے بچنا روزے کا رکن ہے اور احتلام ادھان اور احتجام سے رکن صوم میں کوئی فرق نہیں پڑتا لہٰذا اس سے تو روزہ بھی نہیں ٹوٹے گا احتلام سے اس طرح کہ وہ ایک غیر اختیاری چیز ہے اور اس کے ہوتے ہوئے رکن صوم باقی ہے تو روزہ بھی باقی ہے احتجام سینگیاں لگوانے اور

پچھنے لگوانے کو کہتے ہیں سینگ سے بنا ہوا ایک آلہ ہوتا ہے پہلے زمانے میں ایک خاص رگ کاٹ کر اس پر رکھتے تھے اور پھر اس آلہ کے ذریعے اس سے خون کھینچتے تھے پہلے زمانے میں یہ ایک طریقہ علاج تھا جس سے جسم میں سے گندا اور فاسد خون نکال دیتے تھے تو انسان کو صحت حاصل ہوتی تھی اور انسان دل اور خون کی کئی بیماریوں سے بچا رہتا تھا۔

روزے کی حالت میں پچھنے لگوانے سے روزہ نہیں ٹوٹتا کیونکہ اس سے بھی رکن صوم میں کوئی خلل نہیں پڑتا باقی جس حدیث میں **افطر الحاجم والمحجوم** آیا ہے کہ "پچھنہ لگانے اور لگوانے والے دونوں کا روزہ ٹوٹ گیا اس کا ایک مطلب فقہاء نے یہ بیان کیا ہے کہ افطر کا معنی ہے رزوہ ٹوٹنے کے قریب ہو گیا" پچھنہ لگانے والے کا اس طرح کہ روزے کی حالت میں دوسرے کا خون کھینچتا ہے تو ہو سکتا ہے خون کا کوئی قطرہ حلق سے نیچے اتر گیا ہو اور محجوم "پچھنہ لگوانے کا اس طرح کہ خون نکلنے سے اس کی کمزوری اور نقاہت اتنی بڑھ جائے کہ وہ روزہ توڑنے پر مجبور ہو جائے۔

دوسرا مطلب اس حدیث کا یہ ہے کہ یہ خاص اور متعین حاجم اور محجوم کے بارے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا جنہوں نے پچھنے لگانے کی حالت میں دوسروں کی غیبت کی تھی تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ان کا روزہ ٹوٹ گیا یعنی ثواب میں کمی آ گئی اسی طرح ادّھان یعنی روزے کی حالت میں سر وغیرہ پر تیل لگانے سے روزے میں کوئی فرق نہیں پڑتا کیونکہ رکن صوم میں کوئی خلل نہیں آتا۔

قوله وعلى هذا يخرج الحكم في مسئلة التبييت الخ اللہ تعالیٰ کے اس فرمان سے رمضان کے روزے کے لئے رات سے روزے کی نیت کرنے کے مسئلے کا حکم بھی نکالا جاتا ہے رمضان کے روزے کے لئے رات سے نیت کا ضروری ہونا امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ اور امام شافعی رحمہ اللہ کے درمیان مختلف فیہ ہے۔

امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے ہاں رمضان کے روزے کے لئے رات سے نیت کرنا ضروری نہیں بلکہ اگر کوئی آدمی دوپہر سے پہلے روزے کی نیت کرتا ہے تو اس کا روزہ صحیح ہو جاتا ہے بشرطیکہ اس نے کچھ کھایا پیا نہ ہو لیکن امام شافعی رحمہ اللہ کے ہاں رمضان کے روزے کے لئے صبح صادق سے پہلے رات میں نیت کرنا ضروری ہے اگر صبح صادق شروع ہو گئی اور کسی نے روزے کی نیت نہیں کی تو اس کا روزہ امام شافعی رحمہ اللہ کے ہاں نہیں ہو گا۔

امام شافعی رحمہ اللہ کی دلیل یہ حدیث ہے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا" **لاصيام لمن لم ينو الصيام من الليل** " روزہ نہیں ہے اس آدمی کا جس نے رات سے روزے کی نیت نہ کی ہو معلوم ہوا کہ روزے

کے صحیح ہونے کے لئے رات سے روزے کی نیت کرنا ضروری ہے۔

مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے اس فرمان " ثم اتموا الصیام " سے معلوم ہوا کہ رات سے روزے کی نیت کرنا ضروری نہیں کیونکہ مامور بہ کو بجالانے کی نیت کرنا آدمی پر اس وقت ضروری ہوتا ہے جب اس کی طرف اس مامور بہ کا حکم متوجہ ہو۔ اور روزے کے مامور بہ کا حکم آدمی کی طرف متوجہ ہوتا ہے صبح صادق کے بعد سے کیونکہ صبح صادق تک تو اللہ تعالیٰ نے کھانے پینے اور جماع کی اجازت دی ہے اور پھر ارشاد فرمایا **ثم اتموا الصیام الی اللیل** تو روزے کا یہ امر آدمی کی طرف متوجہ ہوتا ہے صبح صادق کے بعد جب امر صبح کے بعد متوجہ ہوتا ہے تو صبح صادق سے پہلے یعنی رات میں روزے کی نیت کرنا بھی ضروری نہیں ہوگا بلکہ صبح صادق کے بعد ہی نیت کرنا ضروری ہوگا ہاں اتنی بات ہے کہ اگر کوئی آدمی دوپہر سے پہلے پہلے روزے کی نیت کرلیتا ہے اور اس نے اب تک کچھ کھایا پیا بھی نہیں ہے تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ دن کے اکثر حصے میں روزے کی نیت پائی گئی ہے اس لئے یہ نیت بھی کافی ہوجائے گی اور اس کا روزہ ہوجائے گا۔

امام شافعی رحمہ اللہ نے جس حدیث سے استدلال کیا ہے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ اس حدیث کا جواب یہ دیتے ہیں کہ اس حدیث کا مطلب یہ ہے کہ روزہ نہیں ہے اس آدمی کا جس نے رات سے روزہ ہونے کی نیت نہ کی ہو بلکہ نیت کے وقت سے روزہ ہونے کی نیت کی ہو مثلاً صبح نو بجے سے روزے کی نیت کرکے نو بجے سے ہی روزہ ہونے کی نیت کرتا ہے تو ظاہر بات ہے اس کا روزہ نہیں ہوگا لیکن اگر نو بجے سے روزے کی نیت کرکے صبح صادق سے روزہ ہونے کی نیت کرتا ہے تو اس کا روزہ ہوجائے گا اس حدیث میں " من اللیل " سے مراد صبح صادق ہے اور صبح صادق رات کے ساتھ متصل ہوتی ہے اس لئے اس اتصال کی وجہ سے اس پر " من اللیل " کا لفظ بول دیا گیا ہے۔

اس حدیث کا یہ مطلب امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے مسلک کے خلاف نہیں ہے۔

مصنف رحمہ اللہ نے عبارۃ النص اور اشارۃ النص کا حکم ذکر نہیں کیا ان دونوں کا حکم یہ ہے کہ ان سے ثابت ہونے والے حکم پر عمل کرنا قطعی طور پر ضروری ہے کتاب اللہ کے عبارۃ النص اور اشارۃ النص کا حکم برابر ہے البتہ دونوں میں تفاوت مقابلے کے وقت ظاہر ہوگا مقابلے اور تعارض کے وقت عبارۃ النص کے حکم کو اشارۃ النص کے حکم پر ترجیح دی جائے گی کیونکہ عبارۃ النص کے حکم کے لئے کلام کو چلایا گیا ہوتا ہے۔

واما دلالة النص فهی ما علم علة للحكم المنصوص عليه لغةً لا اجتهاداً و لا

استنباطاً مثاله قوله تعالیٰ ولا تقل لهما افٍ ولا تنهرهما فالعالم باوضاع اللغة یفهم باوّل السماع ان تحریم التأفیف لدفع الاذیٰ عنهما وحکم هذا النوع عموم الحکم المنصوص علیه لعموم علته ولهذا المعنی قلنا بتحریم الضرب والشتم والاستخدام عن الاب بسبب الإجارة والحبس بسبب الدین او القتل قصاصاً ثمّ دلالة النصّ بمنزلة النصّ حتی صحّ اثبات العقوبة بدلالة النصّ قال اصحابنا رحمهم الله وجبت الکفّارة بالوقاع بالنصّ وبالاکل والشرب بدلالة النصّ.

ترجمہ:- اور جو دلالۃ النص ہے سو دلالت النص وہ معنی ہے جس کا حکم منصوص علیہ کے لئے علت ہونا لغت کی رو سے معلوم ہوا ہو نہ کہ اجتہاد واستنباط کی رو سے اس کی مثال اللہ تعالیٰ کے فرمان ولاتقل لهما اف ولا تنهرهما میں ہے (کہ تم والدین کو ہوں نہ کہو اور انہیں نہ جھڑکو) یہ دلالۃ النص اس لئے ہے، کہ لغت عرب کی وضعوں کو جاننے والا صرف پہلی بار کے سننے سے ہی سمجھ جاتا ہے اس بات کو کہ والدین کو اف کہنے کا حرام ہونا ان سے اذیت دور کرنے کے لئے ہے اور اس نوع کا حکم منصوص علیہ حکم کا عام ہونا ہے اس کی علت کے عام ہونے کی وجہ سے اور اذیت کے اسی معنی کی وجہ سے ہم قائل ہوئے والدین کو مار پیٹ اور برا بھلا کہنے کے حرام ہونے کے اور باپ سے مزدوری کی وجہ سے خدمت لینے کے حرام ہونے کے اور دین کی وجہ سے قید کرنے یا قصاص میں قتل کرنے کے حرام ہونے کے پھر دلالۃ النص عبارۃ النص کی طرح ہے اس لئے عقوبت (کفارہ وحد) کا ثابت کرنا صحیح ہے دلالۃ النص کے ساتھ ہمارے علمائے حنفیہ نے کہا ہے کہ کفارہ (روزے کا) واجب ہوا ہے جماع کرنے سے نص کی وجہ سے اور کھانے پینے سے واجب ہوا ہے دلالۃ النص کی وجہ سے۔

تشریح:- اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ نے تیسری قسم دلالۃ النص کی تعریف اور اس کی مثال اور حکم بیان فرمایا ہے۔ دلالۃ النص کی تعریف ''هی ما علم علة للحکم المنصوص علیه لغة لااجتهادا ولااستنباطاً'' دلالۃ النص اس معنی کو کہتے ہیں کہ جس کا علت ہونا معلوم ہوا ہو منصوص علیہ حکم کے لئے لغت کی رو سے نہ کہ اجتہاد

واستنباط کی رو سے اس کا مطلب یہ ہے کہ نص میں جو حکم وارد ہوا ہے اس حکم کی علت لغت عرب کو جاننے والا آدمی سمجھ جاتا ہو اور اس علت کو سمجھنے کے لئے فقیہ اور مجتہد ہونا ضروری نہ ہو اس تعریف میں " ما " سے مراد معنی ہے اور لغۃً اس کی تمیز ہے اور اس کی مراد یہ ہے کہ لغت کی رو سے جس معنی کا منصوص علیہ حکم کی علت ہونا معلوم ہو اسی معنی کو دلالۃ النص کہتے ہیں، اور معنی سے مراد نص کے لفظ کا معنی موضوع لہ نہیں ہے بلکہ وہ التزامی معنی ہے جو پوری نص سے سمجھ میں آتا ہے، اسی معنی کی قید سے عبارۃ النص اور اشارۃ النص تعریف سے خارج ہو گئے کیوں کہ وہ دونوں نص کے لفظ سے ثابت ہوتے ہیں، اسی طرح اقتضاء النص بھی تعریف سے خارج ہو گئی کیوں کہ اس میں زیادتی محذوف ماننی پڑتی ہے اور محذوف مذکور کی طرح ہوتا تو اس کا تعلق بھی لفظ سے ہوا۔ " **لا اجتهاداً و لا استنباطاً ، لغة** " کی تاکید ہے بعض لوگوں کا خیال ہے کہ دلالۃ النص بھی قیاس ہے مصنف رحمہ اللہ نے ان لوگوں کی تردید کرنے کے لئے لا اجتہاداً واستنباطاً کی قید بڑھادی کہ قیاس تو مجتہد کے اجتہاد اور استنباط سے ہوتا ہے جبکہ دلالۃ النص کے حکم کی علت معلوم کرنے کے لئے مجتہد یا فقیہ ہونا ضروری نہیں اور دوسری بات یہ ہے کہ قیاس ظنی ہے اور اس سے صرف مجتہد ہی واقف ہو سکتا ہے اور دلالۃ النص قطعی ہوتی ہے اور اس سے ہر وہ آدمی واقف ہو سکتا ہے جو لغت عرب کی وضع کو جاننے والا ہو۔

قوله مثاله في قوله تعالىٰ الخ . دلالۃ النص کی مثال مصنف رحمہ اللہ نے آیت کریمہ " **و لا تقل لهما اف و لا تنهر هما** " سے پیش فرمائی ہے یہ آیت والدین کے بارے میں ہے اور **هما** ضمیر والدین کی طرف راجع ہے اس کا معنی یہ ہے کہ تم والدین کو ہوں نہ کہو اور نہ انہیں جھڑکو، اف کا کلمہ عربی زبان میں ناگواری اور غصہ کے اظہار کے وقت بولا جاتا ہے اور اردو وغیرہ زبانوں میں اس کی بجائے ہوں بولا جاتا ہے۔ عربی زبان کے الفاظ کی وضع کو جاننے والا صرف پہلی بار سننے سے سمجھ جاتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے والدین کے سامنے اف کہنے کو حرام قرار دیا ہے اس لئے کہ اس سے والدین کو اذیت اور تکلیف پہنچتی ہے۔ تو والدین کے سامنے اف کہنے کے حرام ہونے کی علت ان سے اذیت اور تکلیف کو دور کرنا ہوا اور عربی زبان کے معانی کو سمجھنے والا ہر آدمی اس علت کو سمجھ جاتا ہے۔

قوله وحكم هذا النوع عموم الحكم المنصوص عليه الخ . متعلقات النصوص کی اس نوع (دلالۃ النص) کا حکم یہ ہے کہ اس حکم کی علت کے عام ہونے کی وجہ سے اس کا حکم بھی عام ہوگا یعنی جہاں جہاں وہ علت لغویہ پائی جائے گی وہاں پر حکم پایا جائے گا اور جہاں پر وہ علت لغویہ نہ پائی جائے تو حکم بھی نہیں پایا جائے گا۔

مذکورہ مثال میں والدین کے سامنے اف کہنے کے حرام ہونے کی علت اذیت ہوئی تو اذیت کی اسی علت کی

وجہ سے ہم نے کہا کہ والدین کو مارنا پیٹنا اوران کو گالی دینا بھی حرام ہوگا کیونکہ اس سے والدین کو اف سے بھی زیادہ اذیت ہوتی ہے اور اولاد مزدوری کے طور پر باپ یا ماں سے خدمت لے یا والدین اولاد کے مقروض ہوں اور اولاد والدین کو اس قرض کی وجہ سے قید کرائے تو اس سے بھی والدین کو اذیت پہنچے گی لہٰذا اولاد کے لئے اس طرح کرنا بھی حرام ہوگا یا والدین نے اپنے کسی بچے کو قتل کر دیا ہو تو قصاص میں والدین کو قتل کرنے سے انہیں اذیت پہنچے گی اس لئے قصاص میں والدین کو قتل کرنا جائز نہیں ہوگا۔

قولہ:- "**ثم دلالة النص بمنزلة النص الخ**" سے مصنف رحمہ اللہ نے دلالۃ النص کا حکم بیان کیا ہے کہ دلالۃ النص ثبوت حکم میں عبارۃ النص کی طرح ہے جس طرح عبارۃ النص سے ثابت ہونے والا حکم یقینی ہوتا ہے اس میں کوئی شبہ نہیں ہوتا اسی طرح دلالۃ النص سے جو حکم ثابت ہوگا وہ بھی مفید یقین ہوگا اور اس میں کوئی شک وشبہ نہیں ہوگا دلالۃ النص کے اسی حکم پر مصنف رحمہ اللہ نے **حتی صح اثبات العقوبة** سے مسئلہ متفرع کیا ہے کہ دلالۃ النص سے عقوبت کا ثابت کرنا صحیح ہے عقوبت سے مراد حد اور کفارہ ہے جن کے ثبوت کے لئے دلیل یقینی مطلوب ہوتی ہے اور یہ ادنیٰ سے شبہ کی وجہ سے بھی ساقط ہو جاتی ہیں جب دلالۃ النص سے عقوبت بھی ثابت ہو جاتی ہے تو معلوم ہوا کہ دلالۃ النص سے قطعی حکم ثابت ہوتا ہے۔

مصنف رحمہ اللہ نے **قال اصحابنا** سے دلالۃ النص سے عقوبت ثابت ہونے کی مثال دی ہے اور اس عقوبت سے کفارہ اور حد مراد ہے حد کی مثال نہیں دی حد کی مثال کتاب کے حاشیے میں لکھی ہے کہ حضرت ماعز اسلمی رضی اللہ عنہ جو شادی شدہ تھے ان سے زنا ہو گیا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آ کر انہوں نے زنا کا اقرار کیا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے رخ مبارک پھیر لیا حضرت ماعز رضی اللہ عنہ نے دوسری طرف آ کر پھر اقرار کیا تو آپ نے تیسری طرف رخ پھیر لیا انہوں نے تیسری طرف آ کر اقرار کیا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے چوتھی طرف رخ پھیر لیا حضرت ماعز رضی اللہ عنہ نے چوتھی طرف آ کر چوتھی مرتبہ اقرار کیا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا" **لعلک قبلتها او لمستها** "شاید تو نے بوس وکنار کیا ہو تو حضرت ماعز رضی اللہ عنہ نے صاف زنا کا اقرار کیا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں رجم یعنی سنگسار کرنے کا حکم دیا۔

حضرت ماعز اسلمی رضی اللہ عنہ کو سنگسار کرنے میں یہ حدیث عبارۃ النص ہے اور ان کے علاوہ ہر زانی محصن کے سنگسار کرنے میں یہ حدیث دلالۃ النص ہے اس لئے کہ ہر عالم باللغۃ اس حدیث کو سننے سے سمجھ سکتا ہے کہ حضرت

ماعز اسلمی رضی اللہ عنہ کو اس لئے سنگسار کیا گیا کہ وہ شادی شدہ تھے اور انہوں نے زنا کیا تھا تو اب شادی شدہ ہو کر زنا کرنے کی علت جس میں بھی پائی جائے گی اس کے لئے سنگسار کرنے کا حکم ثابت دلالۃ النص سے ثابت ہوگا۔

کفارہ کی مثال:۔مصنف رحمہ اللہ نے قال اصحابنا کہہ کر دلالۃ النص سے ثبوت کفارہ کی مثال دی ہے کہ جماع کرنے سے روزے دار پر کفارے کا واجب ہونا نص سے ثابت ہے اور جان بوجھ کر کھانے پینے سے روزے دار پر کفارے کا واجب ہونا دلالۃ النص سے ثابت ہے۔

جماع کرنے سے روزے دار پر کفارے کا واجب ہونا جس نص سے ثابت ہے وہ نص یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس سلمہ بن صخر رضی اللہ عنہ ایک دیہاتی صحابی آئے اور انہوں نے کہا ھلکت و اھلکت کہ میں خود بھی بڑے نقصان میں پڑ گیا اور دوسرے کو بھی بڑے نقصان میں ڈال دیا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے پوچھا ماذا صنعت؟ تو نے کیا کرلیا تو اس دیہاتی صحابی نے کہا واقعت امراتی فی نہار رمضان متعمداً کہ میں نے رمضان کے روزے کی حالت میں اپنی بیوی سے جان بوجھ کر جماع کرلیا ہے تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کفارے کی ادیگی کا حکم فرمایا کہ اعتق رقبۃ تم ایک غلام آزاد کرو تو اس صحابی نے کہا لا املک الا رقبتی ھذہ کہ حضرت میں تو صرف اپنی اسی گردن کا مالک ہوں تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ فصم شھرین متتابعین پھر دو مہینے کے لگاتار روزے رکھو تو اس صحابی نے فرمایا ھل جاء نی ما جاء نی الا من الصوم کہ حضرت یہ ساری مصیبت تو روزے سے آئی ہے تو دو مہینے کے لگاتار روزے کہاں رکھ سکتا ہوں تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا اطعم ستین مسکینا کہ ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلاؤ تو اس صحابی نے کہا" لا اجد " میرے پاس ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلانے کے لئے کچھ نہیں ہے تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تھوڑی دیر بیٹھو، تھوڑی دیر کے بعد آپ کے پاس کھجوروں کی ایک ٹوکری لائی گئی تو آپ نے اس صحابی کو دی اور فرمایا اس کو مساکین پر تقسیم کردو تو وہ صحابی کہنے لگا"واللہ لیس بین لابتی المدینۃ احوج منی ومن عیالی" کہ اللہ کی قسم مدینہ کے دونوں کناروں کے درمیان یعنی پورے مدینہ میں مجھ سے اور میرے عیال سے زیادہ کوئی محتاج نہیں ہے تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کل انت وعیالک جاؤ تم اور تمہارے خاندان والے کھالیں لیکن یہ تصریح فرمادی کہ یجزئک ولا یجزئ لاحدٍ بعدک کہ واجب کفارے کو خود ہی کھالینا اور اپنے خاندان کو کھلا دینا صرف تمہارے لئے جائز ہے تمہارے بعد کسی کے لئے جائز نہیں ہوگا اس نص میں رمضان کے روزے کو جان بوجھ کر

جماع سے توڑنے کی وجہ سے کفارہ کا واجب ہونا ثابت ہوا۔

اور جو آدمی لغت کے معانی کو جاننے والا ہو تو وہ یہ حدیث سن کر سمجھ لیتا ہے کہ اس صحابی پر کفارہ اس لئے واجب کیا گیا کہ اس نے رمضان کے روزے کو جان بوجھ کر توڑا تھا تو کفارے کے واجب ہونے کی علت رمضان کے روزے کو جان بوجھ کر توڑنا لغت سے معلوم ہوا۔ تو جو آدمی رمضان کے روزے کو جان بوجھ کر کھانے یا پینے سے توڑے گا تو اس پر بھی کفارہ واجب ہوگا اور کھانے پینے سے کفارے کا واجب ہونا دلالۃ النص سے ثابت ہوگا کیونکہ جان بوجھ کر رمضان کے روزے کو توڑنے کی علت پائی گئی تو وجوب کفارہ کا حکم بھی ثابت ہوگا۔

وعلی اعتبار هذا المعنی قیل یدار الحکم علی تلک العلة قال الامام القاضی ابو زید رحمه الله لو ان قوماً یعدّون التأفیف کرامة لایحرم علیهم تأفیف الابوین وکذلک قلنا فی قوله تعالیٰ یآ ایها الذین آمنوا اذا نودی الآیة ولو فرضنا بیعاً لایمنع العاقدین عن السّعی الیٰ الجمعة بان کانا فی السفینة تجری الیٰ الجامع لایکرہُ البیع .

ترجمہ:- اور دلالۃ النص کے اسی معنی کے اعتبار سے کہا گیا ہے کہ نص کے حکم کا مدار اسی علت پر ہوگا کہا ہے امام قاضی ابوزید رحمہ اللہ نے کہ اگر کچھ لوگ اف کہنے کو عزت شمار کرتے ہوں تو ان کے لئے والدین کو اف کہنا حرام نہیں ہوگا اور اسی طرح ہم نے کہا اللہ تعالیٰ کے فرمان "یایها الذین آمنو اذانودی الی آخر الایة" میں اور اگر ہم فرض کریں ایسی بیع کو جو بائع اور مشتری کو جمعہ کی سعی سے نہ روکتی ہو اس طرح کہ بائع اور مشتری دونوں اس کشتی میں ہوں جو جامع مسجد کی طرف ہی چل رہی ہو تو ان کے لئے بیع مکروہ نہیں ہوگی۔

تشریح:- اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ نے ایک تو سابقہ مثال کی علت لغویہ کی وضاحت کی ہے، اور پھر دلالۃ النص کی ایک دوسری مثال ذکر فرمائی ہے۔

قوله وعلی اعتبار هذا المعنی الخ :- دلالۃ النص کے معنی کے اعتبار سے کہا گیا ہے کہ دلالۃ النص کے حکم کا مدار وجوداً وعدماً اسی علت لغویہ پر ہوگا جو از روئے لغت سمجھی گئی ہے اگر وہ پائی جاتی ہے تو حکم بھی پایا جائے گا اور اگر وہ

علت نہیں پائی جاتی ہے تو حکم بھی نہیں پایا جائے گا۔ اسی وجہ سے مشائخ احناف میں سے امام قاضی ابوزید دبوسی رحمۃ اللہ نے اس جزئیہ کو صراحت کے ساتھ ذکر فرمایا ہے کہ اگر کچھ لوگ اُف کہنے کو عزت اور کرامت سمجھتے ہوں اور اُف کا کلمہ ان کے ہاں ناگواری کا کلمہ نہ ہو تو والدین کے سامنے اُف کا کلمہ ان کے لئے کہنا حرام نہ ہوگا۔ کیوں کہ حرام ہونے کی علت اذیت تھی جب اذیت والی علت نہیں پائی جاتی تو حرمت والا حکم بھی ثابت نہیں ہوگا۔

وکذالک قوله تعالیٰ یا ایها الذین اٰمنوا اذا نودی الخ :- دلالۃ النص کی دوسری مثال ہے مصنف رحمہ اللہ نے اس آیت کو بھی اختصار کے ساتھ ذکر فرمایا ہے اور اس کی علت لغویہ کی وضاحت میں بھی اختصار سے کام لیا ہے لیکن وہ علت " لایمنع العاقدین عن السعی الی الجمعة " سے سمجھ میں آ جاتی ہے۔

آیت کریمہ اس طرح ہے " یا ایها الذین اٰمنوا اذا نودی للصلوٰة من یوم الجمعة فاسعوا الیٰ ذکر الله وذروا البیع " (اے ایمان والو جب جمعہ کے دن نماز کے لئے بلایا جائے تو تم اللہ کے ذکر کی طرف دوڑو اور خرید وفروخت کو چھوڑ دو)

جو آدمی عربی زبان کا سمجھنے والا ہے وہ آیت سننے سے سمجھ جاتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے " فاسعوا " کے بعد " وذروا البیع " کا حکم اس لئے ذکر فرمایا ہے کہ خرید وفروخت سے جمعہ کی سعی اور تیاری میں خلل پڑتا ہے اس لئے جمعہ کی اذان کے بعد خرید وفروخت کرنا مکروہ تحریمی ہوگا۔ خرید وفروخت کے حرام ہونے کی علت جمعہ کی سعی میں خلل کا آنا ہے۔ خلل سعی الی الجمعہ والی علت جہاں پائی جائے وہاں اذان کے بعد خرید وفروخت مکروہ تحریمی ہوگی اور اگر خلل سعی الی الجمعه والی علت نہ پائی جائے تو اذان کے بعد خرید وفروخت مکروہ تحریمی بھی نہیں ہوگی، اسی کو مصنف رحمہ اللہ نے اس مثال سے واضح فرمایا ہے اگر ایسی خرید وفروخت فرض کریں جو بائع اور مشتری کو سعی الی الجمعہ سے روکتی نہ ہو تو وہ خرید وفروخت مکروہ تحریمی بھی نہ ہوگی۔ اس طرح کہ بائع اور مشتری جمعہ پڑھنے کے لئے کشتی یا بس وغیرہ میں جا رہے ہیں اور اس بس میں جاتے جاتے کسی چیز کا سودا کر لیتے ہیں تو یہ خرید وفروخت مکروہ بھی نہیں ہوگی کیوں کہ جمعہ کی سعی میں خلل والی علت نہیں پائی جاتی۔

وعلیٰ هذا قلنا اذا حلف لایضرب امرأته فمدّ شعرها او عضّها او خنقها یحنث اذا کان بوجه الایلام ولو وُجد صورة الضرب ومدُّ الشعر عند الملاعبة دون الایلام لایحنث ومن حلف لایضرب فلاناً فضربه بعد موته لایحنث لانعدام

معنی الضرب وهو الایلام وکذا لو حلف لایتکلم فلانا فکلمه بعد موته لایحنث لعدم الافهام وباعتبار هذا المعنی یقال اذا حلف لایأکل لحماً فاکل لحم السمک والجراد لایحنث ولو اکل لحم الخنزیر او الانسان یحنث لان العالم باوّل السّماع یعلم ان الحامل علیٰ هذا الیمین انما هو الاحتراز عمّا ینشأ من الدم فیکون الاحتراز عن تناول الدمویّات فیدار الحکم علی ذلک.

ترجمہ:- اور دلالۃ النص کی اسی علت کی بنا پر ہم نے کہا کہ جب کسی نے قسم کھائی کہ وہ اپنی بیوی کو نہیں مارے گا اور پھر اس نے اپنی بیوی کے بالوں کو کھینچایا اس کو چک لگایا (یعنی دانتوں سے کاٹا) تو وہ حانث ہو جائے گا، جبکہ بال کھینچنا یا چک لگانا اس کو تکلیف پہنچانے کے طور پر ہو۔ اور اگر مار کی صورت یا بالوں کا کھینچنا دل لگی کے طور پر ہو نہ کہ تکلیف پہنچانے کے طور پر تو خاوند حانث نہیں ہوگا۔ اور جس نے قسم کھائی کہ وہ فلاں کو نہیں مارے گا پھر اس کو مارا اس کے مرنے کے بعد تو حانث نہیں ہوگا مارنے کا معنی نہ ہونے کی وجہ سے یعنی تکلیف کے نہ ہونے کی وجہ سے۔ اور اسی طرح کسی نے قسم کھائی کہ وہ فلاں سے کلام نہیں کرے گا پھر اس سے کلام کیا اس کے مرنے کے بعد تو حانث نہیں ہوگا اس کلام کو فلاں کے نہ سمجھنے کی وجہ سے۔ اور اسی علت کے اعتبار کی وجہ سے کہا جاتا ہے کہ جب کسی نے قسم کھائی کہ وہ گوشت نہیں کھائے گا پھر اس نے مچھلی یا ٹڈی کا گوشت کھایا تو حانث نہیں ہوگا اور اگر خنزیر یا انسان کا گوشت کھایا تو حانث ہوگا اس لئے کہ عربی زبان جاننے والا پہلے سننے سے ہی جان لیتا ہے کہ اس قسم کا باعث اس گوشت کے کھانے سے بچنا ہے جو خون سے پیدا ہوتا ہو، پس قسم کھانے والے کی مراد بچنا ہوگا خون والے گوشت کے کھانے سے اس لئے حانث ہونے کے حکم کا مدار اسی خون والے گوشت پر ہوگا۔

تشریح:- دلالت النص کی علت پر مصنف رحمہ اللہ نے چند مسائل متفرع کئے ہیں کہ جہاں پر علت لغویہ پائی جائے تو حکم پایا جائے گا۔ علت نہ پائی جائے تو حکم بھی نہیں پایا جائے گا۔

پہلا مسئلہ یہ ہے کہ کسی نے قسم کھائی کہ وہ اپنی بیوی کو نہیں مارے گا اس کو سننے اور سمجھنے والا سنتے ہی سمجھ جاتا ہے کہ وہ اپنی بیوی کو تکلیف نہ دینے کی قسم کھا رہا ہے لہٰذا تکلیف دینے کی ساری صورتوں میں وہ حانث ہو جائے گا۔

اس لئے اس نے اپنی بیوی کے بال کھینچے یا اس کو چٹکی لگایا یا اس کے گلے کو دبایا، اس کو تکلیف پہنچانے کے طریقے کے ساتھ تو وہ حانث ہو جائے گا کیوں کہ تکلیف دینے کی علت پائی گئی تو حانث ہونے کا حکم بھی پایا جائے گا، لیکن مار اور بال کھینچنا یا چٹکی لگانا صرف دل لگی کے طریقے سے ہو اس کو تکلیف پہنچانے کے طریقے سے نہ ہو تو حانث نہیں ہوگا کیوں کہ تکلیف کی علت نہیں پائی گئی تو حانث ہونے کا حکم بھی نہیں آئے گا۔

دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ کسی نے قسم کھائی کہ وہ فلاں کو نہیں مارے گا پھر فلاں کو مارا اس کے مرنے کے بعد تو حانث نہیں ہوگا اس لئے عالم باللغہ صرف سننے سے سمجھ جاتا ہے کہ قسم کھانے والا فلاں کو تکلیف نہ پہنچانے کی قسم کھا رہا ہے، لہٰذا حانث ہونے کے حکم کا مدار تکلیف پر ہوگا، اگر قسم کھانے والے نے فلاں کو مرنے کے بعد مارا تو حانث نہیں ہوگا کیوں کہ مرنے کے بعد تکلیف کی علت نہیں پائی گئی تو حانث ہونے کا حکم بھی نہیں پایا جائے گا۔

اشکال:۔ اس مسئلے پر اشکال ہوتا ہے کہ حدیث میں آتا ہے کہ مردے کو نہلاتے وقت آہستہ آہستہ ملو کیوں کہ زور سے ملنے سے اس کو تکلیف ہوتی ہے اسی طرح جب اس کو دفنانے کے لئے لیجاؤ تو دوڑ کر نہ چلو کہ نعش کے اچھلنے سے میّت کو تکلیف ہوتی ہے۔ معلوم ہوا کہ مرنے کے بعد بھی میّت کو تکلیف ہوتی ہے تو مرنے کے بعد اس کو مارنے سے بھی تکلیف ہوگی تو قسم کھانے والا کو حانث ہو جانا چاہئے۔

جواب:۔ اس اشکال کا جواب یہ ہے کہ قسم کا دار و مدار عرف پر ہوتا ہے اور " لا یضرب فلاناً " جیسی قسم جب کھائی جاتی ہے تو عرف میں اس کا معنی یہی سمجھا جاتا ہے کہ اس دنیا والی زندگی میں اس کو نہیں مارے گا اگر مرنے کے بعد اس کو مارا تو دلالۃ العرف کی وجہ سے وہ حانث نہیں ہوگا۔

تیسرا مسئلہ یہ متفرع کیا ہے کہ کسی نے قسم کھائی کہ فلاں سے کلام نہیں کرے گا پھر اس کے مرنے کے بعد اس سے گفتگو کی تو حانث نہیں ہوگا، اس لئے کہ " لا یتکلم فلاناً " کے معنی کو سمجھنے والا سنتے ہی سمجھ جاتا ہے کہ وہ فلاں سے ایسی گفتگو اور بات نہیں کرے گا جس کو وہ سمجھ جائے، تو قسم میں حانث ہونے کے حکم کا مدار اسی سمجھنے کی علت پر ہوگا۔ مرنے کے بعد اگر فلاں کے ساتھ بات کرتا ہے تو حانث اس لئے نہیں ہوگا کہ فلاں اس بات کو سمجھتا نہیں۔

اس مسئلے پر بھی اشکال ہوتا ہے کہ بخاری شریف کی صحیح حدیث میں مُردے کے بارے آتا ہے " انہ یسمع خفق نعالھم " کہ مردہ اپنے ساتھیوں کے جوتوں کی آواز کو سنتا ہے جب جوتوں کی آواز کو سنتا ہے تو قسم

کھانے والے کی بات کو بھی سنے گا اور جب سنے گا تو سمجھے گا بھی۔ لہٰذا قسم کھانے والے نے اس کے مرنے کے بعد بات کی تو بھی اس کو حانث ہو جانا چاہئے۔

جواب:۔ اس کا جواب بھی یہ ہے کہ قسم کا دارومدار عرف پر ہوتا ہے اور عرف میں مردے کے ساتھ گفتگو کرنے والے کو کلام کرنے والا اور گفتگو کرنے والا نہیں سمجھا جاتا تو اس قسم کا وہی مفہوم مراد لیا جائے گا جو عرف میں رائج ہو اور عرف میں صرف زندہ انسان کے ساتھ کلام کرنے کو کلام کرنے والا سمجھا جاتا ہے اس لئے مردے کے ساتھ بات کرنے سے حانث نہیں ہوگا۔

چوتھا مسئلہ یہ ہے کہ کسی نے قسم کھائی کہ وہ گوشت نہیں کھائے گا پھر اس نے مچھلی یا ٹڈی کا گوشت کھالیا تو حانث نہیں ہوگا۔ لیکن اگر انسان یا خنزیر کا گوشت کھالیا تو حانث ہو جائے گا اس لئے کہ عربی زبان میں لحم اس گوشت کو کہا جاتا ہے جو خون سے بنتا ہو سننے والا سنتے ہی سمجھ جاتا ہے کہ قسم کھانے والے کی مراد یہ ہے کہ وہ گوشت نہیں کھائے گا جو خون سے بنتا ہو لہٰذا حانث ہونے کے حکم کا دارومدار اس گوشت کے کھانے پر ہوگا جو خون سے بنا ہو۔ مچھلی اور ٹڈی میں خون ہی نہیں ہوتا تو ان کا گوشت خون والا گوشت نہیں ہوگا اس لئے قسم کھانے والا مچھلی اور ٹڈی کا گوشت کھانے سے حانث نہیں ہوتا۔

مچھلی میں سُرخ رنگ کی رطوبت ہوتی ہے وہ خون نہیں ہوتا کیوں کہ خون خشک ہونے کے بعد سیاہ اور کالا ہو جاتا ہے اور مچھلی کی سُرخ رطوبت خشک ہونے کے بعد سفید ہو جاتی ہے اس لئے وہ سرخ رطوبت خون نہیں ہوگی اور عرف میں بھی مچھلی کھانے والے کو گوشت کھانے والا نہیں کہتے مچھلی کھانے والا کہتے ہیں۔ اگر ایک آدمی کسی کو گوشت لانے کا کہے اور وہ مچھلی لے آئے تو وہ اس حکم کو پورا کرنے والا نہیں سمجھا جاتا۔

قرآن کریم نے مچھلی کو جو "لحماً طریاً" کہا ہے وہ محض صورت اور شکل کے اعتبار سے ہے حقیقت کے اعتبار سے نہیں، مچھلی کا گوشت صورت کے اعتبار سے گوشت کی طرح ہوتا ہے اس لئے اللہ تعالیٰ نے صورت کی رعایت سے اسے "لحماً طریاً" کے نام سے ذکر فرمایا ہے۔

اور اگر قسم کھانے والے نے خنزیر یا انسان کا گوشت کھالیا اگر چہ دونوں کا گوشت کھانا حرام ہے لیکن یہ گوشت خون کا بنا ہوا ہے اس لئے قسم کھانے والا حانث ہو جائے گا کیوں کہ حانث ہونے کے حکم کا مدار خون والا گوشت کھانے کی علت پر تھا۔

واما المقتضی فهو زیادة علی النصّ لایتحقق معنی النصّ الا به کأنّ النص اقتضاه لیصحّ فی نفسه معناه مثاله فی الشرعیات قوله انت طالقٌ فان هذا نعتُ المرأة الا ان النعت یقتضی المصدر فکان المصدر موجود بطریق الاقتضاء.

ترجمہ:-اور جو مقتضٰی ہے سو وہ نص پر ایسی زیادتی ہے کہ نص کا معنی اس کے بغیر متحقق (ثابت) نہ ہوتا ہو گویا کہ نص نے اس زیادتی کا تقاضہ کیا ہے تا کہ نص کا معنی نص کی ذات کے اعتبار سے صحیح ہو جائے اس کی مثال شرعی احکام میں کہنے والے کا انت طالق کہنا ہے یہ مقتضٰی کی مثال اس لئے ہے کہ یہ طالق عورت کی صفت ہے لیکن صفت مصدر کا تقاضہ کرتی ہے گویا کہ مصدر موجود ہے اقتضا کے طریقے کے ساتھ۔

تشریح:- اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ نے متعلقات النصوص کی چوتھی قسم اور اس کی مثال ذکر فرمائی ہے، مقتضٰی اسم مفعول کا صیغہ ہے یہاں اس کا معنی ہے تقاضہ کی ہوئی زیادتی مصنف رحمہ اللہ نے پیچھے اجمال میں چوتھی قسم کو اقتضاء النص کے نام سے ذکر فرمایا تھا اور یہاں تفصیل میں اس کو مقتضٰی کے نام سے ذکر فرمایا ہے اس سے یہ بات معلوم ہوئی اقتضاء النص کے نام میں اقتضاء مصدر مبنی للمفعول ہے۔اور یہ مقتضٰی النص کے معنی میں ہے یعنی نص کی تقاضہ کی ہوئی زیادتی اور مُقتَضِیْ (اسم فاعل کے صیغے کے ساتھ) وہ نص ہے جو زیادتی کا تقاضہ کرتی ہے تا کہ اس نص کا معنی صحیح ہو جائے اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ مصنف رحمہ اللہ کی مذکورہ تعریف حقیقت میں اس زیادتی کی تعریف ہے جس سے حکم ثابت ہوتا ہے اس لئے مصنف رحمہ اللہ نے فرمایا ہے "واما المقتضی فھو زیادۃ الخ" اور جو نص اس زیادتی کا تقاضہ کرتی ہے وہ مقتضِی کہلاتی ہے اور اس زیادتی سے ثابت ہونے والے حکم کو ثابت باقتضاء النص کہتے ہیں۔

اب تعریف کی وضاحت سنئے:-

مقتضٰی نص پر اس زیادتی کو کہتے ہیں کہ نص کا معنی اس زیادتی کے بغیر ثابت ہی نہ ہوسکتا ہو گویا کہ نص نے خود اس زیادتی کو ماننے کا تقاضہ کیا ہے تا کہ اس نص کا معنی صحیح ہو جائے اس کی مثال آپ یہ سمجھیں کہ قرآن کریم میں

اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا" فتحریر رقبة " اللہ تعالیٰ نے قسم اور ظہار کے کفارے میں یہ حکم بیان فرمایا ہے یہاں اس نص میں رقبۃ کا لفظ اگر چہ مطلق ہے لیکن حقیقت میں یہ مقید ہے مملوکۃ کی زیادتی کے ساتھ اس لئے کہ تحریر رقبۃ کا معنی تب صحیح ہوگا جب رقبۃ میں مملوکۃ کی زیادتی مانیں اس لئے آزادی اپنی مملوکہ چیز سے ملک کے زائل کرنے کا نام ہے تو غلام یا باندی کا رقبۃ تب آزاد ہوگا جب وہ مملوک ہو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی ارشاد فرمایا" **لاعتق فیمالا یملکه ابن آدم** " کہ ابن آدم اس غلام یا باندی کو آزاد نہیں کرسکتا جس کا وہ مالک نہیں ہوتا۔

رقبہ کی نص مطلق تھی اس میں مملوکہ کی زیادتی مانی تاکہ اس کا معنی صحیح ہو جائے، اسی کو مقتضیٰ النص کہتے ہیں۔ مقتضیٰ کے ساتھ دو اور لفظ بھی استعمال ہوتے ہیں۔ ایک مقدر اور دوسرا محذوف، گویا کل تین لفظ ہو گئے مقتضیٰ، محذوف اور مقدر۔ ان تینوں لفظوں میں کچھ فرق ہے یا تینوں آپس میں مترادف اور ہم معنی ہیں اس میں متقدمین اصولیین اور متأخرین کا اختلاف ہے۔ متقدمین اور متأخرین میں سے قاضی ابوزید الدبوسی رحمہ اللہ کے نزدیک یہ تینوں الفاظ مترادف اور ہم معنی ہیں جو مقتضیٰ ہے وہ مقدر بھی ہے اور محذوف بھی ہے۔ لیکن متأخرین اور متقدمین میں سے علامہ فخر الاسلام کے نزدیک ان میں فرق ہے، اور فرق اس طرح ہے۔

۱)..... مقدر اس زیادتی کو کہتے ہیں جو کلام کا معنی صحیح کرنے کے لئے لغۃً، عقلاً یا شرعاً مانی جائے یعنی اس زیادتی کے بغیر کلام کا معنی نہ لغۃً صحیح ہوتا ہے نہ عقلاً صحیح ہوتا ہے اور نہ ہی شرعاً صحیح ہوتا ہے۔ مثلاً " **لو لا علیّ لهلك عمر** " میں علی کے بعد موجودٌ کی زیادتی مانی گئی ہے اس کے بغیر اس کا معنی لغت میں صحیح نہیں ہوتا۔ اور " **واسئل القرية التی کنا فیها** " اس میں قریہ سے پہلے " اهل " کی زیادتی مانی گئی ہے اور اس کے بغیر اس کلام کا معنی عقلاً صحیح نہیں ہوتا، کیوں کہ عقل یہ کہتی ہے کہ سوال قریہ سے نہیں ہوتا بلکہ قریہ والوں سے ہوتا ہے۔ اور" **تحریر رقبة** " میں مملوكة کی زیادتی مانی گئی ہے کیوں کہ اس زیادتی کے بغیر اس کلام کا معنی شرعاً صحیح نہیں ہوتا۔ کسی دوسرے کے غلام کو آزاد کرنے سے شرعاً کفارہ ادا نہیں ہوتا۔

۲)..... محذوف اس زیادتی کو کہتے ہیں جو کلام کا معنی صحیح کرنے کے لئے لغۃً مانی جاتی ہے یعنی اس کے بغیر لغت میں اس کلام کا معنی صحیح نہیں ہوتا جیسے " **لو لا علی لهلك عمر** " میں " **موجودٌ** " کی زیادتی محذوف کہلاتی ہے اور اس کے بغیر لغت میں اس کا معنی نہیں بنتا کیوں کہ علی مبتدا اور موجود خبر ہے اور ہر مبتدا کے لئے خبر ضروری ہوتی ہے۔

۳)...... مقتضیٰ اس زیادتی کو کہتے ہیں جو کلام کا معنی صحیح کرنے کے لئے باعتبار شریعت یا باعتبار عقل کے کیجائے۔ جیسے اس کی مثال گذر چکی ہے " فتحریر رقبة " میں مملوكة کی زیادتی اور " واسئل القرية " میں "اهل" کی زیادتی مقتضیٰ کہلاتی ہے۔

ان تینوں میں مذکورہ فرق کے مطابق مصنف رحمہ اللہ کی مقتضیٰ کی تعریف پر سوال ہوسکتا ہے کہ مصنف رحمہ اللہ کی یہ تعریف مقدر اور محذوف پر بھی صادق آتی ہے کیوں کہ مصنف رحمہ اللہ نے لغةً شرعاً یاعقلاً کی کوئی قید ذکر نہیں کی تو یہ تعریف دخول غیر سے مانع نہ ہوئی حالانکہ تعریف دخول غیر سے مانع ہونی چاہئے۔

اس سوال کا جواب یہ ہوگا کہ مصنف رحمہ اللہ نے یہ تعریف متقدمین اور قاضی ابوزید دبوسی رحمہ اللہ کے مسلک کے مطابق کی ہے اوران کے ہاں ان تینوں میں ترادف ہے کوئی فرق نہیں۔قاضی ابوزید دبوسی رحمہ اللہ سے بھی مقتضیٰ کی اسی طرح تعریف منقول ہے اورانہوں نے شرعاً،لغۃً یا عقلاً کی قید ذکر نہیں کی۔

قولہ : مثاله في الشرعيات :- مصنف رحمہ اللہ نے احکام شرعیہ میں اس کی مثال یہ دی ہے کہ کوئی آدمی اپنی بیوی کو " انتِ طالقٌ "کہتا ہے تو یہاں " طلاقا " مصدر کی زیادتی بطور اقتضاء کے مانی جائے گی اس لئے کہ طالق صیغۂ صفت ہے یعنی اسم فاعل کا صیغہ ہے،اسم فاعل،اسم مفعول صفت مشبہ صیغۂ مبالغہ اوراسم تفضیل،اسمائے صفات کہلاتے ہیں اوراسمائے صفات معنی مصدری اور فاعل کا تقاضا کرنے میں فعل کی طرح ہیں۔ ہرفعل جس طرح معنی مصدری اور فاعل کا تقاضا کرتا ہے اسی طرح اسمائے صفات بھی معنی مصدری اور فاعل کا تقاضا کرنے میں فعل کی طرح ہیں۔ضَرَبَ فعل اور ضَارِبٌ اسم فاعل تقاضا کرتا ہے کہ ضَرْبٌ ہوگئی اوراس کا کوئی نہ کوئی کرنے والا ہے اَکَلَ فعل اور اٰکلٌ اسم فاعل تقاضا کرتا ہے کہ اَکْلٌ یعنی کھانا ہوگیا اوراس کا کوئی نہ کوئی کھانے والا ہے۔

جب خاوند نے اپنی بیوی کو " انتِ طالقٌ " کہا تو طالق اسم فاعل کا صیغہ ہے اورعورت کی صفت ہے،اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ طلاق وجود میں آچکی ہے اور کہنے والے نے اس کو وجود دے دیا ہے،تو طلاق مصدر کی زیادتی طالق کے تقاضے سے اقتضاءً مانی گئی اسی کو مقتضٰی کہتے ہیں۔اورانت طالق مقتضِي ہوگا اور وقوع طلاق کا حکم ثابت باقتضاء النص ہوگا۔

واذا قال اعتق عبدک عنّی بالف درهم فقال اعتقتُ يقع العتق عن الاٰمر فيجبُ عليه الالف ولو كان الاٰمر نوى به الكفارة يقع عما نوى وذلک لان قوله

اعتقه عنی بالف درهم یقتضی معنی قوله بعْهُ عنی بالف ثم کن وکیلی بالاعتاق فاعتقه عنی فیثبت البیع بطریق الاقتضاء فیثبت القبول کذالک لانه رکن فی باب البیع ولهذا قال ابو یوسفؒ اذا قال اعتق عبدک عنّی بغیر شیئٍ فقال اعتقتُ یقع العتق عن الاٰمر ویکون هذا مقتضیا للهبة والتوکیل ولایحتاج فیه الی القبض لانه بمنزلة القبول فی باب البیع ولکنانقول القبول رکنٌ فی باب البیع فاذا اثبتنا البیع اقتضاءً اثبتنا القبول ضرورةً بخلاف القبض فی باب الهبة فانه لیس برکنٍ فی الهبة لیکون الحکم بالهبة بطریق الاقتضاء حکماً بالقبض.

ترجمہ:- اور جب کسی آدمی نے (دوسرے سے) کہا کہ تو اپنے غلام کو میری طرف سے ایک ہزار کے بدلے میں آزاد کردے اور دوسرے نے کہا میں نے آزاد کردیا تو یہ آزادی آمر کی طرف سے واقع ہوگی۔ پس کہنے والے آدمی پر ایک ہزار واجب ہوگا۔ اور اگر حکم دینے والے نے اس کہنے کے ساتھ کفارے کی نیت کی تو یہ آزادی اس کفارے کی طرف سے ہوگی جس کی حکم دینے والے نے نیت کی ہے اور یہ حکم دینے والے کا دوسرے کو یہ کہنا کہ اس کو میری طرف سے آزاد کردے تقاضا کرتا ہے اُس کے اِس کہنے کے معنی کا کہ تو اس کو میرے اوپر ایک ہزار کے بدلے میں بیچ دے پھر تو اس کو آزاد کرنے کا میری طرف سے وکیل ہو جا اور اس کو میری طرف سے آزاد کردے پس بیچنا اقتضاء کے طریقے پر ثابت ہو جائے گا سو اسی طرح قبول کرنا بھی ثابت ہو جائے گا اس لئے کہ قبول کرنا بیع میں رکن ہے۔ اور اسی لئے امام ابو یوسف رحمہ اللہ نے کہا ہے کہ جب کسی آدمی نے (دوسرے سے) کہا کہ تو اپنا غلام آزاد کردے میری طرف سے بغیر کسی چیز کے بدلے کے اور دوسرے نے کہا میں نے آزاد کردیا تو یہ آزادی حکم دینے والے کی طرف سے واقع ہوگی اور حکم دینے والے کا اس کو آزاد کرنے کا کہنا تقاضا کرتا ہے ہبہ اور وکیل بنانے کا اور آمر کی طرف سے آزادی کے واقع ہونے میں قبضے کی ضرورت نہیں ہوگی اس لئے کہ قبضہ کرنا بیع میں قبول کی طرح ہے لیکن ہم (طرفین کی طرف سے) کہتے ہیں کہ قبول کرنا بیع میں رکن ہے ہم نے بیع کو اقتضاءً ثابت کیا تو ہم نے قبول کو بھی ضرورت کی بنا پر ثابت کردیا برخلاف ہبہ میں قبضہ کرنے کے کہ ہبہ

میں قبضہ کرنا رکن نہیں ہے تا کہ اقتضاء کے طریقے سے ہبہ کا حکم قبضے کا ہو جائے۔

تشریح:- مصنف رحمہ اللہ نے اس عبارت میں اقتضاء النص کی دوسری مثال بیان فرمائی ہے۔ ایک آدمی نے دوسرے سے کہا " اَعتِقْ عبدک عنی بالف درھم " کہ اپنے غلام کو میری طرف سے ایک ہزار کے بدلے میں آزاد کر دے، اور دوسرے نے اس کے جواب میں کہا " اعتقتُ " میں نے آزاد کر دیا تو یہ آزادی حکم دینے والے آدمی کی طرف سے واقع ہوگی اور اگر اس حکم دینے والے نے اس کہنے کے ساتھ قسم وغیرہ کے کفارے کی ادائیگی کی نیت کی ہو تو آزادی اسی کفارے کی طرف سے واقع ہوگی اور کفارہ ادا ہو جائے گا۔ جب آزادی حکم دینے والے آدمی کی طرف سے واقع ہوئی تو اس حکم دینے والے آدمی پر ایک ہزار روپیہ اس غلام کے بدلے میں واجب ہوگا۔

حکم دینے والے کی طرف سے غلام کی آزادی اس لئے واقع ہوتی ہے کہ حکم دینے والے کا دوسرے کو یہ کہنا " اعتق عبدک عنی بالف " بیع کا تقاضا کرتا ہے، اور یہ بیع اس کے کلام سے اقتضاءً ثابت ہے کیوں کہ اس نے کلام میں بالف درھم کہا ہے جو بیع میں استعمال کیا جاتا ہے اگر ہم اقتضاءً بیع کو ثابت نہیں کرتے ہیں تو حکم دینے والے عاقل بالغ آدمی کا کلام لغو ہو جاتا ہے اس لئے حکم دینے والے کا " اعتق عبدک عنی بالف درھم " کہنا اقتضاءً اس زیادتی کو ثابت کرتا ہے کہ " بعْ عبدک عنی بالف درھم ثم کن وکیلی بالاعتاق فاعتقہ عنّی " کہ تو اپنے غلام کو میرے اوپر ایک ہزار کے بدلے بیچ دے پھر تو آزاد کرنے کا میرا وکیل ہو جا اس کے جواب میں دوسرے آدمی نے جو کہا " اعتقتُ " میں نے آزاد کر دیا یہ کہنا تقاضا کرتا ہے اِس زیادتی کا " بعتُ عبدی منک بالف درھم ثمّ صرتُ وکیلک بالاعتاق فاعتقتُ " کہ میں نے اپنا غلام تجھ پر ایک ہزار کے بدلے بیچ دیا پھر میں آزاد کرنے کا تیرا وکیل ہو گیا، اور تیری طرف سے اس کو آزاد کر دیا، اس زیادتی کے ساتھ آمر اور مامور کے کلام کا معنی صحیح ہو جائے گا۔ اس لئے یہ آزادی (آمر) حکم دینے والے کی طرف سے واقع ہوگی اور اس پر غلام کے بدلے میں ایک ہزار درھم واجب ہوں گے۔ دیکھیں اس مثال میں آمر کا قول " اعتق عبدک عنی بالف درھم " مقتضِی اور بیع مقتضیٰ اور آمر کی طرف سے آزادی کا واقع ہونا اس کا حکم ہے۔

جس طرح ہم نے عاقل بالغ کے کلام کو صحیح کرنے کے لئے اقتضاءً بیع کو ثابت کیا اسی طرح قبول کو بھی اقتضاءً ثابت کریں گے اس لئے کہ قبول کرنا بیع کا رکن ہے، اور کسی شی کا رکن اس کے اندر داخل ہوتا ہے، رکن کے بغیر اس شی کا وجود نہیں ہوتا تو بیع کا وجود بھی قبول کے بغیر نہیں ہوگا کیوں کہ ایجاب اور قبول بیع کا رکن ہے جب ہم نے

اقتضاءً یہاں بیع ثابت کی تو دوسرے آدمی یعنی مامور کی طرف سے اپنے غلام کو ایک ہزار کے بدلے بیچنے کو قبول کرنا بھی اقتضاءً ثابت ہوگا، جس سے بیع تام ہو جائے گی اور حکم دینے والے (آمر) پر ایک ہزار درہم واجب ہوں گے۔

ولهذا قال ابو يوسف رحمه الله الخ سے مصنف رحمہ اللہ نے اقتضاء النص کی ایک تیسری اختلافی مثال ذکر فرمائی ہے۔ ایک آدمی نے دوسرے سے کہا **اعتق عبدک عنی بغیر شئی** کہ تو اپنا غلام میری طرف سے کسی چیز کے بدلے کے بغیر آزاد کردے اور دوسرے نے کہا اعتقت میں نے آزاد کردیا تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ اور امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ آزادی مامور یعنی دوسرے آدمی کی طرف سے واقع ہوگی آمر یعنی کہنے والے کی طرف سے واقع نہیں ہوگی اگر آمر نے اس کہنے کے ساتھ کسی کفارے کی نیت کی تو کفارہ بھی ادا نہیں ہوگا۔

لیکن امام ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں مامور نے جب جواب میں اعتقت کہا تو یہ آزادی آمر کی طرف سے واقع ہوگی اگر آمر نے کسی کفارے کی نیت کی ہو تو کفارہ بھی ادا ہو جائے گا۔

امام ابو یوسف رحمہ اللہ کی دلیل: -امام ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہنے والے کا **اعتق عبدک عنی بغیر شئی** کہنا ہبہ اور وکیل بنانے کا تقاضہ کرتا ہے گویا آمر نے بالفاظ دیگر مامور کو اس طرح کہا **هب لی عبدک ثم کن وکیلی بالا عتاق** کہ تو اپنا غلام مجھے ہبہ کردے اور پھر آزاد کرنے کا میرا وکیل ہو جا اس آمر کے جواب میں مامور نے جو اعتقت کہا یہ کہنا ہبہ اور توکیل کے قبول کرنے کا تقاضہ کرتا ہے گویا بالفاظ دیگر مامور نے کہا **وهبت عبدی لک ثم صرت وکیلک بالا عتاق فاعتقت** میں نے اپنا غلام تجھے ہبہ کردیا اور پھر آزاد کرنے کا تیرا وکیل بن گیا اور تیری طرف سے اس کو آزاد کردیا باقی ہبہ میں موہوب لہ آدمی کا جو قبضہ کرنا ضروری ہوتا ہے اس کے بارے میں امام ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں یہاں آمر موہوب لہ ہے اس کا قبضہ کرنا ضروری نہیں ہوگا اس لئے کہ یہاں ہبہ میں قبضہ کرنا بیع میں قبول کی طرح ہے۔ جس طرح پچھلی مثال میں جب ہم نے اقتضاءً بیع کو ثابت کیا تو ہم نے اقتضاءً قبول کو بھی ثابت کرلیا کہ اس کے بغیر بیع ہوتی ہی نہیں اسی طرح یہاں جب ہم نے اقتضاء ہبہ کو ثابت کیا تو ہم قبضے کو بھی اقتضاءً ثابت کریں گے کہ اس کے بغیر ہبہ ہوتا ہی نہیں۔

ولکنا نقول الخ کہہ کر مصنف رحمہ اللہ نے طرفین کی طرف سے امام ابو یوسف رحمہ اللہ کی اس دلیل کا جواب دیا ہے کہ بیع میں قبول کرنے اور ہبہ میں قبضہ کرنے میں فرق ہے اس طرح کہ قبول کرنا بیع کا رکن ہے اور کوئی شی اپنے رکن کے بغیر نہیں پائی جاتی تو بیع بھی قبول کے بغیر نہیں پائی جائیگی۔ جب ہم نے اقتضاءً بیع کو ثابت کیا تو ضروری طور

پر ہم قبول کو بھی ثابت کریں گے کہ اس کے بغیر بیع، بیع نہیں ہوتی، لیکن قبضہ کرنا ہبہ کے لئے شرط ہے اور شرطِ شی، شی سے خارج ہوتی ہے تو قبضہ کرنا بھی ہبہ سے خارج ہوگا۔ اگر ہم اقتضاء کے طریقے سے ہبہ کو ثابت کر دیں تو اس سے اقتضاءً قبضہ ثابت نہیں ہو سکے گا تو ہبہ بھی تام اور صحیح نہیں ہوگا کیوں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے " لایتمّ الهبة الا مقبوضة " کہ ہبہ قبضے کے بغیر تام نہیں ہوتا جب ہبہ صحیح نہیں ہوا تو یہ آزادی بھی آمر کی طرف سے واقع نہیں ہوگی بلکہ مامور کی طرف سے واقع ہوگی۔

اشکال: -امام ابو یوسف رحمہ اللہ کی طرف سے اس پر یہ اشکال کیا جا سکتا ہے کہ قبضہ ہبہ کے لئے شرط ہے اور ہبہ مشروط ہے اور مشروط شرط کے بغیر نہیں پایا جاتا جب ہبہ (مشروط) کو ثابت کریں گے تو اس کے ساتھ قبضہ یعنی شرط بھی ثابت ہو جائے گی جس طرح بیع کے ساتھ قبول کرنا بھی ثابت ہو جاتا ہے جو بیع کا رُکن ہے۔

جواب: -اس کا جواب یہ ہے کہ ہبہ قولی چیز ہے اور قبضہ فعل حسی ہے اور فعل حسی کو قولی چیز کے تابع بنا کر ثابت کرنا صحیح نہیں ورنہ فعل حسی کا قولی چیز کے تابع ہونا لازم آئے گا، برخلاف پچھلی مثال کے کہ ہم نے بیع کے ساتھ قبول کو بھی ثابت کر لیا تھا اس لئے کہ دونوں قول کی جنس میں سے ہیں جبکہ یہاں ہبہ اور قبضہ کی جنس الگ الگ ہے اس لئے ہبہ کے ساتھ قبضہ ثابت نہیں ہو سکے گا، لہٰذا " اعتق عبدک عنی بغیر شیءٍ " کو " اعتق عبدک عنی بالف درهم " پر قیاس نہیں کر سکتے۔

وحکم المقتضٰی انّه یثبتُ بطریق الضرورة فیقدر بقدر الضرورة ولهذا قلنا اذا قال انتِ طالقٌ ونویٰ به الثلٰث لایصحُّ لان الطلاق یقدر مذکوراً بطریق الاقتضاء فیقدر بقدر الضرورة والضرورة ترتفع بالواحد فیقدّر مذکوراً فی حق الواحد وعلی هذا یُخَرَّجُ الحکم فی قوله ان اکلتُ ونوی به طعاما دون طعامٍ لان الاکل یقتضی طعاماً فکان ذالک ثابتاًبطریق الاقتضاء فیقدّر بقدر الضرورة والضّرورة ترتفع بالفرد المطلق ولاتخصیص فی الفرد المطلق لان التخصیص یعتمد العموم ولوقال بعد الدخول اعتدّی ونوی به الطلاق فیقع الطلاق اقتضاء لان الاعتداد یقتضی وجود الطلاق فیقدّر الطلاق موجوداً ضرورةً ولهذا کان

الواقع به رجعیاً لان صفة البینونة زائدةٌ علی قدر الضرورة فلایثبتُ بطریق الاقتضاء ولایقع الا واحد لما ذکرنا .

ترجمہ:-اور مقتضیٰ کا حکم یہ ہے کہ وہ ثابت ہوتا ہے ضرورت کے طریقے سے اس لئے اس کو مقدر مانا جائے گا ضرورت کی بقدر۔ اور مقتضی کے اسی حکم کی وجہ سے ہم نے کہا کہ جب کسی نے (اپنی بیوی سے) کہا تو طلاق والی ہے اور اس کہنے کے ساتھ تین طلاقوں کی نیت کی تین کی یہ نیت کرنا صحیح نہ ہوگا کیوں کہ طلاق کو مذکور مانا جاتا ہے اقتضاء کے طریقے کے ساتھ اس لئے طلاق کو ضرورت کی بقدر مقدر مانا جائے گا اور ضرورت پوری ہو جاتی ہے ایک طلاق کے ساتھ پس طلاق کو مذکور مانا جائے گا ایک طلاق کے حق میں اور مقتضیٰ کے بقدر ضرورت مقدر ماننے کے اصول پر حکم نکالا جائے گا کہنے والے کے اس کہنے کا کہ اگر میں نے کھایا اور اس کہنے کے ساتھ نیت کی ایک خاص کھانے کی دوسرے کھانوں کو چھوڑ کر اس لئے کہ لفظ اکل تقاضا کرتا ہے کھانے کی کسی چیز کا۔ پس کھانے کی وہ چیز اقتضاء کے طریقے سے ثابت ہوگی اس لئے کھانے کی چیز کو ضرورت کی بقدر مقدر مانا جائے گا اور ضرورت پوری ہو جاتی ہے کھانے کے مطلق فرد کے ساتھ اور مطلق فرد میں تخصیص نہیں ہے اس لئے کہ تخصیص اعتماد و بھروسہ کرتی ہے عموم پر۔ اور اگر کسی نے صحبت کے بعد (اپنی بیوی سے) کہا اعتدی کہ تو عدت گزار اور اس کہنے کے ساتھ طلاق کی نیت کی تو اقتضاءً طلاق واقع ہو جائے گی اس لئے کہ عدت گزارنا طلاق کے وجود کا تقاضا کرتا ہے پس طلاق کو ضرورت کی بنا پر موجود مانا جائے گا اور اسی وجہ سے اعتدی کے ساتھ واقع ہونے والی طلاق رجعی ہوگی کیوں کہ بائنہ ہونے کی صفت ضرورت کی مقدار سے زائد ہے اس لئے بائنہ ہونے کی صفت اقتضاء کے طریقے سے ثابت نہیں ہوگی۔ اور اس اعتدی سے ایک طلاق (رجعی) واقع ہوگی اسی دلیل کی وجہ سے جس کو ہم ذکر کر چکے ہیں (کہ جو چیز اقتضاءً ثابت ہوتی ہے وہ ضرورت کی مقدار سے زیادہ ثابت نہیں ہوتی)

تشریح:-اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ نے مقتضیٰ کا اصول اور اس اصول پر چند مثالوں کو متفرع کیا ہے۔

وحکم المقتضیٰ الخ مقتضی کا حکم یعنی اصول یہ ہے کہ وہ ضرورت کے طریقے سے ثابت ہوتا ہے اور وہ ضرورت کلام کے معنی کو صحیح کرنے کی ہے۔ اس لئے اس مقتضیٰ کو ضرورت کی مقدار تک ہی ثابت مانا جائے گا یعنی صرف اتنی مقدار میں مقتضیٰ کو ثابت کریں گے جس مقدار سے کلام کی تصحیح ہو جائے اس لئے کہ کلام میں مقدر اور محذوف ماننا خلافِ اصل ہے اور خلافِ اصل کا ارتکاب اتنا ہی کریں گے جس سے کلام کا معنی صحیح ہو جائے۔

مصنف رحمہ اللہ نے اس کو مثال سے واضح کیا ہے کہ اگر کسی آدمی نے اپنی بیوی کو انتِ طالق کہا اور اس کہنے سے تین طلاقوں کی نیت کی تو تین کی نیت کرنا صحیح نہیں ہوگا۔ اسلئے کہ یہاں طلاق کو اقتضاءً مانا جاتا ہے، کہ طالق صفت کا صیغہ ہے اور صیغۂ صفت اقتضاءً معنی مصدری پر دلالت کرتا ہے جس طرح ضاربٌ اقتضاءً ضرب پر دلالت کرتا ہے اسی طرح طالق اقتضاءً طلاق پر دلالت کرتا ہے۔ جب طلاق کو اقتضاءً مانا گیا ہے تو اس کو ضرورت کی مقدار تک ہی مقدر مانیں گے۔ اور بیوی کو نکاح سے جدا کرنے کی ضرورت ایک طلاق سے پوری ہو جاتی ہے اس لئے طالق میں ایک ہی طلاق کو مقدر مانیں گے تو تین کی نیت کرنا لغو ہو جائے گا، لہٰذا " انتِ طالق " سے ایک طلاق واقع ہوگی، تین واقع نہیں ہوں گی۔

قولہ وعلی ھذا یخرج الحکم فی قولہ الخ مصنف رحمہ اللہ نے مقتضیٰ کے اُصول پر چند مثالوں کا حکم متفرع کیا ہے۔

مقتضٰی کے بقدر ضرورت ثابت ہونے کے اصول پر کہنے والے کے اس کہنے کا حکم بھی نکالا جائے گا کہ اس نے اپنی بیوی سے کہا " ان اکلت فانت طالق " اگر میں نے کھایا تو تجھے طلاق ہے اور وہ حکم یہ نکالا جائے گا کہ کہنے والے نے کسی خاص کھانے کی نیت کی تو اس کی نیت صحیح نہیں ہوگی جو چیز بھی کھائے گا اس کی بیوی کو طلاق پڑ جائے گی۔ اس لئے کہ اکل (کھانا) تقاضہ کرتا ہے طعام (کھانے کی کسی چیز) کا تو طعام کا لفظ اکلت میں اقتضاء ثابت ہے اس لئے طعام کو اتنی مقدار میں اقتضاء مانیں گے جس سے اکل کے معنی کو صحیح کرنے کی ضرورت پوری ہو جائے اور اکل (کھانے کے) معنی کو صحیح کرنے کی ضرورت طعام کے مطلق فرد سے پوری ہو جاتی ہے اور طعام کے مطلق فرد میں تخصیص کی نیت کرنا صحیح نہیں اس لئے کہ تخصیص عموم کو چاہتی ہے یعنی تخصیص تب ہو سکتی ہے جب اس سے پہلے عموم ہو اور جو چیز اقتضاءً ثابت ہوتی ہے اس میں عموم نہیں ہوتا کیونکہ عموم اور خصوص لفظ کی صفت ہے اور مقتضیٰ معنی کی صفت ہے تو جو چیز اقتضاءً ثابت ہوگی اس میں عموم نہیں ہوگا یہاں طعام کا لفظ مقتضیٰ ہے یعنی اقتضاءً ثابت ہے اس

لئے اس میں عموم نہیں ہوگا جب عموم نہیں ہوگا تو اس میں کسی خاص کھانے کی نیت کرنا بھی صحیح نہیں ہوگا اس لئے جس ''عقلمند'' آدمی نے ان اکلت فانت طالق کی قسم کھائی تو جو چیز بھی کھائے گا اس کی بیوی کو طلاق پڑ جائے گی اگر وہ کہتا ہے کہ میری مراد یہ تھی کہ اگر میں خربوزہ کھاؤں تو میری بیوی کو طلاق روٹی کی میری نیت نہیں تھی تو اس نیت کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا۔

اس مثال سے مقدر، محذوف اور مقتضیٰ کے درمیان ایک اور فرق معلوم ہو گیا کہ مقتضیٰ معنی کی قبیل میں سے ہوتا ہے اور مقدر و محذوف لفظ کی قبیل میں سے ہوتا ہے اسی لئے تو کہا جاتا ہے المحذوف کالمذکور مذکور لفظ کی قبیل میں سے ہے تو محذوف بھی لفظ کی قبیل میں سے ہوگا۔

قولہ: ولو قال بعد الدخول یہ مقتضیٰ کے اصول پر دوسری تفریع ہے اگر شوہر نے اپنی مدخول بہا بیوی کو **اعتدی** کہا اور اس سے طلاق کی نیت کی تو اقتضاءً طلاق واقع ہو جائے گی اس لئے کہ عدت گزارنا وجود طلاق کا تقاضہ کرتا ہے جب خاوند بیوی کو عدت گزارنے کا حکم دے رہا ہے تو عدت تو عورت طلاق کے بعد یا شوہر کے مرنے کے بعد گزارتی ہے یہاں شوہر زندہ ہے اس کو عدت گزارنے کا کہہ رہا ہے معلوم ہوا اس نے بیوی کو طلاق دے دی ہے تو یہاں طلاق اقتضاءً موجود ہے اور مقتضیٰ کو بقدر ضرورت مانا جاتا ہے اس لئے **اعتدی** سے طلاق رجعی واقع ہوگی کیونکہ نکاح سے عورت کو جدا کرنے کی ضرورت تو طلاق رجعی سے پوری ہو جاتی ہے اس طرح کہ اس کو چھوڑ دے یہاں تک کہ اس کی عدت گزر جائے لیکن اعتدی سے طلاق بائنہ واقع نہیں ہوگی کیونکہ بائنہ ہونے کی صفت ضرورت سے زائد ہے اور پھر یہ کہ اعتدی سے ایک ہی طلاق واقع ہوگی اس کہنے سے تین کی نیت کرنا صحیح نہیں ہوگا کیونکہ طلاق اقتضاءً ثابت ہے اور جو چیز اقتضاءً ثابت ہوتی ہے وہ بقدر ضرورت ثابت ہوتی ہے اور ضرورت ایک طلاق سے پوری ہو جاتی ہے اس لئے اعتدی سے تین طلاقیں واقع نہیں ہوگی۔

مصنف رحمہ اللہ نے **ولو قال بعد الدخول** میں **بعد الدخول** کی قید اس لئے لگائی ہے کہ اگر شوہر نے غیر مدخول بہا بیوی کو **اعتدی** کہہ کر طلاق کی نیت کی تو اس سے طلاق بائنہ واقع ہوگی کیونکہ اس صورت میں طلاق اقتضاءً موجود نہیں مان سکتے اسلئے کہ غیر مدخول بہا بیوی پر طلاق کے بعد عدت نہیں ہوتی تو اس **اعتدی** کو طلاق سے مجاز قرار دیں گے اور غیر مدخول بہا عورت کا نکاح ابھی تک دخول کے ساتھ مؤکد نہیں ہوا اس لئے وہ ایک طلاق سے ہی بائنہ ہو جاتی ہے لہٰذا اعتدی سے غیر مدخول بہا عورت کو طلاق بائنہ واقع ہوگی۔

فصل فی الامر الامر فی اللغة قول القائل لغیرہ افعل وفی الشرع تصرف الزام الفعل علی الغیر .

ترجمہ:- یہ فصل امر کے بیان میں ہے امر لغت میں کہنے والے کا دوسرے کو افعل کہنا ہے اور شریعت میں دوسرے پر فعل کو لازم کرنے کا تصرف کرنا ہے۔

تشریح:- اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ نے امر کی لغوی اور شرعی تعریف ذکر فرمائی ہے امر اور نہی دونوں خاص کی اقسام میں سے ہیں کیونکہ خاص کی تعریف ان دونوں پر صادق آتی ہے لیکن مصنف رحمہ اللہ نے ان کی اہمیت کی وجہ سے انہیں الگ بحث میں ذکر کیا اگر خاص کی بحث میں ذکر کرتے تو یہ خاص کے تابع بن جاتے اور ان کی اہمیت واضح نہ ہوتی پھر امر کی بحث کو نہی کی بحث پر مقدم کیا اس لئے کہ امر بنسبت نہی کے اشرف ہے اشرف اس لئے ہے کہ تمام موجودات اللہ تعالیٰ کے امر کن سے وجود میں آئی ہیں جب امر (کُــن) سے موجودات کو وجود ملا تو امر نہی سے اشرف ہوا۔

مصنف رحمہ اللہ نے امر کی لغوی تعریف کی ہے **قول القائل لغیرہ افعل** کہنے والے کا دوسرے کو افعل کہنا ہے افعل سے مراد امر کا صیغہ ہے یعنی ہر وہ صیغہ ہے جو کسی کو کسی کام کا حکم دینے پر دلالت کرتا ہو خواہ وہ صیغہ افعل کے وزن پر ہو یا کسی دوسرے وزن پر ہو جیسے **انصر اکرم** وغیرہ **انصر** کا صیغہ دوسرے کو نصرت کا حکم کرنے پر دلالت کرتا ہے۔ اور اکرم کا صیغہ دوسرے کو اکرام کا حکم کرنے پر دلالت کرتا ہے۔

فوائد قیود:- اس تعریف میں قول مصدر ہے جو مبنی للمفعول ہے "**مقول**" کے معنی میں ہے اس لئے کہ امر لفظ ہوتا ہے اور کہی گئی بات بھی لفظ ہوتی ہے اس لئے قول بمنزلہ جنس ہوا جس میں تمام الفاظ داخل ہیں۔

القائل اس مراد **مستعلی** ہے یعنی اپنے آپ کو دوسروں سے عالی اور بلند سمجھنے والا جب کہنے والا اپنے آپ کو دوسروں سے بلند سمجھ کر کسی کو افعل کہے تو وہ امر ہوگا اور اگر کہنے والا اپنے آپ کو دوسرے سے بلند نہیں سمجھتا بلکہ دوسرے کے برابر سمجھتا ہے تو یہ التماس کہلاتا ہے اور اگر کہنے والا اپنے آپ کو دوسرے سے کمتر سمجھتا ہے تو اس کا یہ کہنا دعا کہلاتا ہے جب القائل سے مراد مستعلی ہوا تو یہ بمنزلہ فصل اول کے ہوا اس لئے التماس اور دعا تعریف سے خارج ہوگئی۔

لغیرہ یعنی کہنے والا دوسرے کو کہے اگر کہنے والا اپنے آپ کو کسی کام کے کرنے کا حکم کرتا ہے تو یہ بھی امر

نہیں ہوگا جیسے لاضرب لاشرب وغیرہ اور جیسے قرآن میں آتا ہے لنحمل خطایا کم علم صرف والے اس پر جوامر کا اطلاق کرتے ہیں یہ اطلاق مجاز لغوی کے طور پر ہے۔

امر کی شرعی تعریف :- مصنف رحمہ اللہ نے امر کی شرعی کی تعریف کی ہے "تصرف الزام الفعل علی الغیر" دوسرے پر فعل کولازم کرنے کا تصرف کرنا۔ مثلاً "صلِّ صلاۃً" تو نماز پڑھ۔ متکلم نے مخاطب پر فعل صلاۃ کولازم کرنے کا تصرف کیا ہے تو یہ امر ہوا۔

الزام الفعل کی قید سے نہی خارج ہوگئی کیوں کہ اس میں ترک فعل کے لازم کرنے کا تصرف ہوتا ہے، جیسے "لاتشرب الخمر" شراب مت پی۔ متکلم نے مخاطب پر شرب خمر کے ترک کولازم کرنے کا تصرف کیا ہے تو یہ نہی ہوگا۔

علی الغیر کی قید سے نذر خارج ہوگئی کہ اس میں متکلم اپنے اوپر کسی فعل کولازم کرنے کا تصرف کرتا ہے اس لئے نذر امر نہیں ہوگی۔

اس تعریف میں استعلاء کی قید کا لحاظ رکھنا ضروری ہے کہ متکلم اپنے آپ کو دوسرے سے بلند سمجھ کر فعل لازم کرے تو یہ امر ہوگا، لیکن اگر دوسرے کے برابر سمجھ کر کوئی فعل کرنے کو کہتا ہے تو یہ التماس ہے اور اگر کمتر سمجھ کر کوئی فعل کرنے کو کہتا ہے تو یہ دُعا ہے۔

اشکال :- اس تعریف پر اشکال یہ ہے کہ کوئی واجب الاطاعت شخص مثلاً پیر اپنے مرید کو، استاذ اپنے شاگرد کو یا والد اپنے بیٹے کو کہتا ہے "اوجبتُ علیک ان تفعل کذا" کہ میں نے تجھ پر لازم کر دیا ہے کہ تو فلاں کام کرے تو اس میں بھی دوسرے پر فعل کولازم کرنے کا تصرف ہے تو یہ بھی امر کی تعریف میں شامل ہو گیا حالانکہ "اوجبتُ" کو کوئی بھی امر نہیں کہتا، تو امر کی شرعی تعریف دخول غیر سے مانع نہ ہوئی حالانکہ تعریف ایسی ہونی چاہئے جو معرَّف کے تمام افراد کو جامع بھی ہو اور غیر معرَّف کے داخل ہونے سے مانع بھی ہو۔

جواب :- امر کی اس شرعی تعریف میں "بصیغۃ اِفعَل" کی قید ملحوظ ہے کہ دوسرے پر فعل کولازم کرنے کا تصرف افعل کے صیغے کے ساتھ ہو اور "اوجبتُ" صیغہ افعل نہیں ہے۔

اب امر کی پوری تعریف یوں ہوگی "تصرف الزام الفعل علی الغیر علی سبیل الاستعلاء

بصیغة افعل "دوسرے پر فعل کو لازم کرنے کا تصرف استعلاء کے طور پر صیغہ افعل کے ساتھ ہو۔

استعلاء اور صیغہ افعل کی قید ماننا اس لئے ضروری ہے کہ معانی شرعیہ میں معانی لغویہ کا لحاظ رکھا جاتا ہے مثلاً صوم لغت میں مطلق رُکنے کو کہتے ہیں شریعت میں کھانے پینے اور جماع سے رُکنے کو کہتے ہیں۔ صلاۃ لغت میں دعا کو کہتے ہیں اور شریعت میں ارکانِ مخصوصہ کو کہتے ہیں اس لئے کہ وہ بھی دعا پر مشتمل ہوتے ہیں۔

جب امر کی لغوی تعریف میں استعلاء اور صیغہ افعل کی قید ملحوظ تھی تو شرعی تعریف میں بھی استعلاء اور صیغہ افعل کی قید کا لحاظ رکھا جائے گا۔

وذکر بعض الائمة ان المراد بالامر يختص بهذه الصيغة واستحال ان يكون معناه ان حقيقة الامر يختص بهذه الصيغة فان الله تعالىٰ متكلم فى الازل عندنا وكلامه امر ونهى واخبار واستخبار واستحال وجود هذه الصيغة فى الازل واستحال ايضاً ان يكون معناه ان المراد بالامر للآمر يختص بهذه الصيغة فان المراد للشارع بالامر وجوب الفعل على العبد وهو معنى الابتلاء عندنا وقد ثبت الوجوب بدون هذه الصيغة اليس انه وجب الايمان على من لم تبلغه الدعوة بدون ورود السمع قال ابو حنيفة لو لم يبعث الله تعالىٰ رسولاً لوجب على العقلاء معرفته بعقولهم فيحمل ذالك على ان المراد بالامر يختص بهذه الصيغة فى حق العبد فى الشرعيات حتى لايكون فعل الرسول بمنزلة قوله افعلوا ولا يلزم اعتقاد الوجوب به والمتابعة فى افعاله عليه السلام انما تجب عند المواظبة وانتفاء دليل الاختصاص .

ترجمہ:- اور ذکر کیا ہے بعض ائمہ نے اس بات کو کہ امر کی مراد خاص ہوتی ہے اسی صیغہ افعل کے ساتھ اور محال ہے یہ بات کہ بعض ائمہ کے اس قول کا معنی یہ ہو کہ امر کی حقیقت خاص ہوتی ہے اسی صیغہ افعل کے ساتھ۔ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ ازل میں کلام والے ہیں ہمارے (اہلسنت والجماعت) ہاں اور اللہ تعالیٰ کا کلام (ازل میں) امر، نہی خبر اور استفہام ہے اور اس صیغہ (افعل) کا پایا جانا ازل

میں محال ہے۔اور یہ بات بھی محال ہے کہ بعض ائمہ کے قول کا یہ معنی ہو کہ امر سے آمر کی مراد خاص ہوتی ہے اسی صیغہ کے ساتھ اس لئے کہ امر سے شارع کی مراد بندے پر فعل کا واجب کرنا ہے اور یہی ہمارے ہاں ابتلاء کا معنی ہے، حالانکہ وجوب ثابت ہو چکا ہے اس صیغہ (افعل) کے بغیر۔ کیا نہیں ہے یہ بات کہ ایمان لانا واجب ہے ہر اس شخص پر جس کو (ایمان لانے کی) دعوت نہ پہنچی ہو نقلی دلیل کے آنے کے بغیر۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے فرمایا ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ کسی رسول کو نہ بھیجتے تو عقلمندوں پر اللہ تعالیٰ کی معرفت واجب ہوتی اپنی عقلوں کی وجہ سے۔ پس بعض ائمہ کے قول کو محمول کیا جائے گا اس معنی پر کہ امر سے آمر کی مراد خاص ہوتی ہے اسی صیغہ (افعل) کے ساتھ بندوں کے حق میں مسائل شرعیہ (فرعیہ) میں اس لئے فعل رسول (صلی اللہ علیہ وسلم) آپ کے فرمان **افعلوا** کی طرح نہیں ہوگا اور اس فعل رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے وجوب کا اعتقاد رکھنا لازم نہ ہوگا اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے افعال کی پیروی کرنا واجب ہوتا ہے (اس فعل پر) ہمیشگی کرنے کے وقت۔ اور اس فعل کے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ مختص نہ ہونے کی دلیل پائے جانے کے وقت۔

تشریح: -اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ نے بعض ائمہ کا قول اور اس کی تین شرحیں ذکر کی ہیں۔ دو شرح کی تردید اور ایک شرح ثابت کیا ہے۔

قوله وذكر بعض الائمة المراد بالامر يختص بهذه الصيغة الخ بعض ائمہ نے ذکر کیا ہے کہ امر کی مراد خاص ہوتی ہے اسی صیغہ کے ساتھ۔ یہاں بعض ائمہ سے مراد علامہ فخر الاسلام بزدوی رحمہ اللہ اور علامہ شمس الائمہ سرخسی رحمہ اللہ ہیں۔ ان دو ائمہ نے ذکر کیا ہے کہ امر کی مراد خاص ہوتی ہے اسی صیغہ افعل کے ساتھ۔ ائمہ کے اس قول کا مطلب اور اس کی شرح میں شارحین کا اختلاف ہوا ہے۔ مصنف رحمہ اللہ نے اس قول کی تین شرحیں بیان کی ہیں جن میں دو کی تردید اور ایک کو صحیح قرار دیا ہے۔

پہلی شرح کو سمجھنے سے پہلے تمہید کے طور پر تین باتیں سمجھیں تا کہ اس شرح کا سمجھنا آسان ہو جائے۔

پہلی بات: -ازل اس کو کہتے ہیں جس کی ابتداء نہ ہو۔ اس کے مقابلے میں ابد ہے یعنی جس کی کوئی انتہاء نہ ہو۔ بعض اوقات ازل کو قدیم بھی کہہ دیا جاتا ہے۔

دوسری بات: -- اہلسنت والجماعت کا متفقہ عقیدہ ہے کہ جس طرح اللہ تعالیٰ کی ذات ازلی اور قدیم ہے اسی طرح اللہ تعالیٰ کی صفات بھی ازلی اور قدیم ہیں۔ اللہ تعالیٰ کی صفات میں سے ایک صفت کلام ہے مثلاً قرآن کریم اللہ تعالیٰ کا کلام ہے یہ کلام بھی دوسری صفات کی طرح ازلی اور قدیم ہے۔

تیسری بات: -- اللہ تعالیٰ کا جو کلام ازل میں ہے وہ حروف اور صوت سے مرکب نہیں ہے کیوں کہ حروف اور صوت حادث ہیں اور اللہ تعالیٰ کا جو کلام ہم پڑھتے ہیں یہ اس ازلی کلام پر دلالت کرتا ہے۔

اب پہلی شرح سمجھیں۔ بعض شارحین نے ائمہ کے قول "**المراد بالامر یختص بهذه الصیغة**" کا مطلب اور شرح یہ بیان کی ہے "**حقیقة الامر یختص بهذه الصیغة**" کہ امر کی حقیقت خاص ہوتی ہے اسی صیغہ افعل کے ساتھ اور امر کی حقیقت طلب فعل ہے۔ تو اس شرح کا مطلب یہ ہوا کہ امر کی حقیقت (طلبِ فعل) اسی صیغہ افعل کے ساتھ خاص ہے کسی دوسرے صیغہ کے ساتھ طلب فعل نہیں ہوگا۔

مصنف رحمہ اللہ نے اس شرح کے ساتھ "**واستحال**" لگا کر اس شرح کی تردید کردی کہ بعض ائمہ کے قول کا یہ مطلب بیان کرنا محال ہے کہ امر کی حقیقت اسی صیغہ افعل کے ساتھ خاص ہے اور "**فانّ الله تعالیٰ متکلم فی الازل عندنا**" سے اس تردید کی دلیل بیان کی ہے کہ امر کی حقیقت (طلبِ فعل) کو اسی صیغہ افعل کے ساتھ مختص قرار دینا اس لئے محال ہے کہ اللہ تعالیٰ ازل میں کلام والے ہیں کیوں کہ کلام اللہ تعالیٰ کی صفت ہے اور اللہ تعالیٰ کی دیگر صفات کی طرح صفتِ کلام بھی ازل سے ہے اور ازل میں اللہ تعالیٰ کے کلام میں امر، نہی، خبر اور انشاء بھی ہے، اگر امر کی حقیقت کو صیغہ افعل کے ساتھ مختص قرار دیا جائے تو اس صیغے کا ازل میں پایا جانا لازم آئے گا، اور اس صیغۂ افعل کا ازل میں پایا جانا محال ہے کیوں کہ یہ صیغہ حروف اور صوت سے مرکب ہونے کی وجہ سے حادث ہے اور اللہ تعالیٰ کے کلام کا حادث ہونا محال ہے۔ تو امر کی حقیقت کو صیغۂ افعل کے ساتھ مختص قرار دینا بھی محال ہوا۔

واستحال ایضاً ان یکون معناه الخ: -- سے مصنف رحمہ اللہ نے بعض ائمہ کے قول کی دوسری شرح اور اس کی تردید ذکر کی ہے۔

بعض شارحین نے ائمہ کے قول "**المراد بالامر یختص بهذه الصیغة**" کا مطلب اور شرح یہ بیان کی ہے "**المراد بالامر للآمر یختص بهذه الصیغة**" کہ امر سے آمر کی مراد مختص ہوتی ہے اس صیغہ افعل کے ساتھ۔ اور امر سے آمر (شارع) کی مراد بندے پر فعل کا واجب کرنا ہے۔ تو اس شرح کا مطلب یہ ہوا کہ وجوب

فعل اسی صیغہ افعل کے ساتھ خاص ہے کسی اور صیغے کے ساتھ فعل کا وجوب ثابت نہیں ہوسکتا۔

مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں ائمہ کے قول کی یہ شرح بھی محال ہے کیوں کہ وجوبِ فعل اس صیغہ کے بغیر بھی ثابت ہو چکا ہے اس طرح کہ کوئی آدمی پہاڑ کی کسی چوٹی پر رہتا ہو یا کسی بیابان جنگل میں رہتا ہو اور اس کے پاس کوئی پیغمبر یا اس کا نائب ایمان لانے کی دعوت لے کر نہ پہنچا ہو تو تب بھی اس آدمی کے لئے اللہ تعالیٰ کی وحدانیت پر ایمان لانا واجب ہے، اس کے پاس ایمان لانے کی کوئی دلیل سمعی (نقلی) صیغہ امنوا کے ساتھ نہیں پہنچی پھر بھی اس پر ایمان لانے کا وجوب ثابت ہے اور یہ وجوب صیغۂ امنوا کے بغیر ہوا ہے، معلوم ہوا کہ وجوب فعل کو اس صیغے کے ساتھ مختص قرار دینا محال ہے۔

امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے تصریح فرمائی ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ انسانوں کی طرف کسی پیغمبر کو مبعوث نہ فرماتے تو بھی عقلمند انسانوں پر اللہ تعالیٰ کی ذات کی معرفت حاصل کرنا اپنی عقلوں کی وجہ سے واجب ہوتا یعنی اپنی عقلوں کے ساتھ آسمان وزمین اور کائنات کے نظام میں غور وفکر کرتے تو ضرور اس نتیجے پر پہنچ جاتے کہ ایک ایسی ہستی موجود ہے جو اکیلے اس کائنات کا نظام چلا رہی ہے اور اس ہستی پر ایمان لانا صیغہ امنوا کے بغیر واجب ہوا ہے معلوم ہوا کہ **المراد بالامر یختص بهذه الصیغة** کا مطلب یہ بیان کرنا محال ہے کہ آمر کی مراد (وجوب فعل) اسی صیغہ افعل کے ساتھ خاص ہے۔

قولہ فیحمل ذالک علی ان المراد بالا مر الخ :- مصنف رحمہ اللہ نے بعض ائمہ کے قول کی تیسری شرح ذکر کی ہے کہ جب اس قول کی پہلی دونوں شرح کا ہونا محال ہے تو اس کو تیسری شرح پر محمول کیا جائے گا اور تیسری شرح یہ ہے کہ "**المراد بالا مر یختص بهذه الصیغة فی حق العبد فی الشرعیات**" (**ای فی الفروع الفقهیه لا الاصولیة**) یعنی مسائل شرعیہ فرعیہ میں جو وجوب بندے کے ذمے میں ثابت ہوتا ہے وہ صیغہ افعل کے ساتھ خاص ہے مسائل اصولیہ اعتقادیہ میں بندے کے ذمے میں وجوب صیغہ افعل کے ساتھ خاص نہیں باقی رہی یہ بات کہ ازل میں بھی اللہ تعالیٰ کی طرف سے وجوب ثابت ہے تو وہ وجوب صیغہ افعل کے ساتھ خاص نہیں ہے کیونکہ صیغہ افعل حادث ہے اور ازل میں وجوب پر دلالت کرنے والا کلام قدیم ہے ہاں صرف مسائل شرعیہ فرعیہ میں وجوب اسی صیغہ افعل کے ساتھ خاص ہے اور مسائل اعتقادیہ یعنی اصلیہ میں وجوب اس صیغہ کے ساتھ خاص نہیں ہے اور اللہ تعالیٰ کی ذات پر ایمان لانا مسائل اعتقادیہ میں سے ہے جو صیغہ افعل کا محتاج نہیں ہے اس تیسری شرح میں فی حق

العبد کی قید لگا کر ازل کو نکال دیا کیونکہ بندے تو دنیا میں ہوتے ہیں اور دنیا میں ان پر وجوب صیغہ افعل کے ساتھ خاص ہے اور ازل میں اللہ تعالیٰ کی طرف سے وجوب (طلب فعل) اس صیغہ پر موقوف نہیں ہے کیونکہ یہ صیغہ حادث ہے اور ازل میں اللہ تعالیٰ کا کلام قدیم ہے جب فی حق العبد کی قید لگائی تو اس شرح پر وہ اعتراض وارد نہیں ہوگا جو پہلی شرح پر وارد ہوا تھا۔ اور اس تیسری شرح میں جب فی الشرعیات کی قید لگائی تو مسائل اعتقادیہ کو نکال دیا تو اس شرح پر وہ اعتراض وارد نہیں ہوگا جو دوسری شرح پر وارد ہوا تھا کیونکہ بندوں کے ذمے میں وجوب صرف مسائل فرعیہ میں اس صیغہ افعل کے ساتھ خاص ہے اور مسائل اعتقادیہ مثلاً اللہ تعالیٰ کی ذات پر ایمان لانا اس صیغہ افعل (امنوا) یعنی دلیل سمعی کا محتاج نہیں ہے اپنی عقلوں کی وجہ سے بھی پر اللہ تعالیٰ کی ذات پر ایمان لانا واجب ہے جیسا کہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ اس کی تصریح کی ہے۔

اشکال: — مصنف رحمہ اللہ کی اس تیسری شرح پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ بعض مسائل شرعیہ فرعیہ کا وجوب اس صیغہ افعل کے بغیر بھی ثابت ہے مثلاً کتب علیکم القتال تم پر قتال فرض کیا گیا ہے۔ کتب علیکم الصیام تم پر روزہ فرض کیا گیا قتال اور روزے کا وجوب صیغہ افعل (امر) کے بغیر کتب سے ثابت ہے تو بعض ائمہ کے قول کا یہ مطلب بیان کرنا بھی صحیح نہ ہوا کہ بندوں کے حق میں مسائل فرعیہ کا وجوب اسی صیغہ کے ساتھ خاص ہے۔

جواب: — صیغہ افعل سے مراد صیغہ امر ہے اور امر عام ہے خواہ حقیقی امر ہو یا حکمی امر ہو کتب اگر چہ حقیقی امر کا صیغہ تو نہیں ہے لیکن امر کے حکم میں ہے کہ جس طرح امر وجوب پر دلالت کرتا ہے اسی طرح کتب وجوب پر دلالت کرتا ہے اور ''وجب فرض'' وغیرہ کے صیغے بھی امر کے حکم میں داخل ہیں۔

جب ائمہ کے قول کی مراد یہ ہوئی کہ بندوں کے ذمے میں مسائل شرعیہ فرعیہ میں وجوب اسی صیغہ افعل کے ساتھ مختص ہے تو اس سے یہ نتیجہ نکلا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فعل آپ کے فرمان افعلوا یعنی امر کی طرح نہیں ہوگا اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل سے وجوب ثابت نہیں ہوگا یہی مسلک امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ اور امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ کا ہے۔

لیکن امام مالک رحمہ اللہ اور بعض شوافع کے ہاں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فعل بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان افعلوا کی طرح ہے کہ جس طرح آپ کے فرمان افعلوا سے وجوب ثابت ہوتا ہے اسی طرح آپ کے فعل سے بھی وجوب ثابت ہوگا۔ امام مالک رحمہ اللہ وغیرہ کی دلیل وہ حدیث ہے جس میں آتا ہے کہ رسول اللہ صلی

اللہ علیہ وسلم کی غزوہ خندق میں چار نمازیں (ظہر، عصر، مغرب، عشاء) قضا ہو گئیں آپ نے آذان واقامت کہلوا کر ترتیب سے پڑھوائیں اور ارشاد فرمایا صلوا کما رأیتمونی اصلی ترتیب سے آپ نے نمازیں پڑھوائیں تو ترتیب سے ان کی قضاء بھی واجب ہے یہ وجوب فعل سے ثابت ہے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل وہ حدیث ہے جس میں آتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایک مرتبہ نماز پڑھا رہے تھے کہ دوران نماز آپ نے اپنے موزے اتار دیئے تو آپ کو دیکھ کر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے بھی موزے اتار دیئے تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز سے فراغت کے بعد پوچھا کہ آپ لوگوں نے موزے کیوں اتارے تو صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے جواب دیا کہ ہم نے آپ کو موزے اتارتے ہوئے دیکھا اس لئے ہم نے بھی اتار دیئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ مجھے جبرئیلؑ نے آکر بتایا کہ آپ کے موزوں کے ساتھ کچھ گندگی لگی ہوئی ہے اس لئے میں نے موزے اتارے۔

امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فعل وجوب کا فائدہ دیتا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اپنے اس فعل کی متابعت کرنے پر صحابہ رضی اللہ عنہم کی نکیر نہ فرماتے معلوم ہوا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فعل آپ کے فرمان اِفْعَلُوْا (امر) کی طرح نہیں ہے۔

(۱) امام ابوحنیفہؒ کی طرف سے امام مالکؒ کی دلیل کا جواب یہ دیا جاتا ہے کہ قضاء نمازوں کی ترتیب کا وجوب آپؐ کے فعل سے ثابت نہیں ہوا بلکہ آپ کے فرمان " صلوا " سے ثابت ہوا ہے اور " صلوا " امر ہے۔

قولہ والمتابعة فی افعالہ علیہ السلام الخ مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے ہاں بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل کی متابعت دو شرطوں کے ساتھ واجب ہوگی۔

پہلی شرط یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس فعل پر مواظبت فرمائی ہو اور اس فعل کو ترک نہ فرمایا ہو جیسے صلوٰۃ العیدین اور صلوٰۃ الوتر۔

۲)...... دوسری شرط یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات کے ساتھ اس فعل کے مخصوص نہ ہونے کی دلیل پائی جائے لیکن اگر رسول للہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس فعل پر مواظبت فرمائی ہو اور وہ فعل آپ کی ذات کے ساتھ مختص ہو تو پھر وجوب ثابت نہیں ہوگا، جیسے صلوٰۃ تہجد اس پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے مواظبت فرمائی لیکن یہ فعل آپ کی ذات گرامی کے ساتھ مختص تھا، قرآن میں اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا" ومن اللیل فتھجد بہ نافلةً لک " کہ آپ رات کے ایک حصے میں تہجد پڑھیں یہ حکم آپ کے لئے زائد ہے۔ عام اُمت کے لئے یہ حکم نہیں ہے اس لئے اس فعل سے وجوب ثابت نہیں ہوگا۔

فصل اختلف الناس فی الامر المطلق ای المجرد عن القرینة الدالة علی اللزوم

وعدم اللزوم نحو قوله تعالیٰ واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا لعلکم ترحمون وقوله تعالیٰ ولا تقربا هذه الشجرة فتكونا من الظالمين . والصحيح من المذهب ان موجبه الوجوب الا اذا قام الدليل على خلافه لان ترک الامر معصية كما ان الايتمار طاعة قال الحماسی ؎

اطعتِ لآمریک بصرم حبلی مریهم فی احبتهم بذاک

فهم ان طاوعوکِ فطاوعيهم وان عاصوکِ فاعصی من عصاکِ

والعصيان فيما يرجع الى حق الشرع سبب للعقاب وتحقيقه ان لزوم الايتمار انما بقدر ولاية الأمر على المخاطب ولهذا اذا وجّهتَ صيغة الامر الى من لايلزمه طاعتک اصلاً لايكون ذالک موجباً للايتمار واذا وجهتها الى من يلزمه طاعتک من العبيد لزمه الايتمار لامحالة حتى لو تركه اختياراً يستحق العقاب عرفاً وشرعاً فعلیٰ هذا عرفنا ان لزوم الايتمار بقدر ولاية الأمر اذا ثبت هذا فنقول ان الله تعالیٰ ملكاً كاملاً فی كل جزءٍ من اجزاء العالم وله التصرف كيف ما شاء و اراد اذا ثبت ان من له الملک القاصر فی العبد كان ترک الايتمار سبباً للعقاب فما ظنک فی ترک من اوجدکَ من العدم وادرّ عليک شاٰبيب النعم.

ترجمہ :-لوگوں نے اختلاف کیا ہے مطلق امر میں یعنی اس امر میں جو لزوم اور عدم لزوم پر دلالت کرنے والے قرینے سے خالی ہو جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان " واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا لعلكم ترحمون " (اور جب قرآن پڑھا جائے تو تم اس کو توجہ سے سنو اور خاموش رہو تا کہ تم پر رحم کیا جائے)اور اللہ تعالیٰ کا فرمان " ولا تقربا هذه الشجرة فتكونا من الظالمين " (اور تم دونوں اس درخت کے قریب نہ جاؤ ورنہ تم ہو گے نقصان اٹھانے والوں میں سے)اور صحیح مذہب یہ ہے کہ مطلق امر کا حکم وجوب ہے مگر یہ کہ جب دلیل قائم ہو جائے وجوب کے خلاف پر اس لئے کہ امر کا ترک کرنا معصیت ہے جیسا کہ اس امر کو بجالانا فرمانبرداری ہے۔حماسہ والے شاعر نے کہا ہے:

اے محبوبہ! تونے اپنے حکم کرنے والوں کی اطاعت کی میری (محبت کی) رسی کو توڑ کر تو ان کو حکم کر اپنے دوستوں کے بارے میں اس (محبت کو توڑنے) کا پس اگر وہ تیری اطاعت کریں تو تو بھی ان کی اطاعت کر اور اگر وہ تیری نافرمانی کریں تو تو بھی ان کی نافرمانی کر جو تیری نافرمانی کریں۔

اور نافرمانی کرنا اس امر کی جو شریعت کے حق کی طرف لوٹتا ہے عذاب کا سبب ہے اور امر کے اس وجوب کی تحقیق یہ ہے کہ امر کو بجالانے کا لازم ہونا مخاطب پر آمر کی ولایت کے بقدر ہوتا ہے اور اسی لئے جب تو امر کا صیغہ متوجہ کرے اس آدمی کی طرف جس پر تیری اطاعت کرنا بالکل لازم نہیں ہے تو یہ حکم کرنا اس امر کی تعمیل کو واجب کرنے والا نہیں ہوگا اور جب تو امر کا صیغہ متوجہ کرے ان غلاموں کی طرف جن پر تمہاری اطاعت کرنا لازم ہے تو اس امر کو پورا کرنا ان کے لئے لازم ہوگا اس لئے اگر ان غلاموں نے اس امر کو چھوڑا اپنے اختیار سے تو وہ سزا کے مستحق ہوں گے عرف اور شریعت کے اعتبار سے پس ان دونوں مثالوں کی بنا پر ہم نے جان لیا اس بات کو کہ امر کی تعمیل کا لازم ہونا آمر کی ولایت کے بقدر ہوتا ہے جب یہ بات ثابت ہوگئی تو ہم کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی ملک کامل ہے سارے جہاں کی چیزوں میں سے ہر ہر چیز میں اور اسی اللہ تعالیٰ کو تصرف کا حق ہے جس طرح وہ چاہے اور ارادہ کرے اور جب یہ بات ثابت ہوئی کہ جس آقا کی ملک غلام میں ناقص ہے تو اس کے امر کی تعمیل نہ کرنا سزا کا سبب ہے تو تمہارا کیا خیال ہے اس اللہ تعالیٰ کے امر کو چھوڑنے میں جس نے تجھے عدم سے وجود بخشا ہے اور تجھ پر نعمتوں کی بارش کی ہے۔

تشریح: -اس فصل میں مصنف رحمہ اللہ نے مطلق امر کا حکم بیان کیا ہے۔

مصنف رحمہ اللہ نے مطلق امر کی تعریف یوں کی ہے "**المجرد عن القرينة الدالة على اللزوم وعدم اللزوم**" مطلق امر سے مراد وہ امر ہے جو لزوم اور عدم لزوم پر دلالت کرنے والے قرینے سے خالی ہو۔ مصنف رحمہ اللہ نے مطلق امر کی تعریف کے بعد اس کی دو مثالیں ذکر کی ہیں جن کی وضاحت بعد میں آرہی ہے۔

مطلق امر کے حکم میں علماء نے اختلاف کیا ہے۔ امام ابن شریح شافعی رحمہ اللہ کا مسلک یہ ہے کہ مطلق امر کا حکم توقف ہے۔ جب تک شریعت کی طرف سے وجوب یا ندب وغیرہ کا قرینہ نہ پایا جائے اس وقت تک مطلق

امر کے حکم کے بارے میں توقف کیا جائے گا۔ دوسرا قول امام شافعی رحمہ اللہ کا ہے کہ مطلق امر وجوب اور ندب میں مشترک ہے، کبھی وجوب کے لئے آتا ہے اور کبھی ندب کے لئے آتا ہے۔

بعض حضرات کہتے ہیں کہ امام شافعی رحمہ اللہ نے اس قول سے رجوع کرلیا تھا اور اس قول کو اختیار کیا تھا کہ امر وجوب کے لئے آتا ہے۔ تیسرا قول امام شافعی رحمہ اللہ کے بعض اصحاب کا ہے کہ امر نہی کے بعد آجائے تو اباحت کے لئے آتا ہے اور اگر نہی کے بعد نہ آئے تو وجوب کے لئے آتا ہے۔ قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا " واذا حللتم فاصطادوا" فاصطادوا کا امر اباحت کے لئے ہے اس لئے کہ اس سے پہلے اللہ تعالیٰ نے شکار کی حرمت کا ذکر فرمایا، ارشاد ہے " وحرّم علیکم صید البرّ ما دمتم حرماً "اور اقیموا الصلاۃ اور اتوا الزکوٰۃ کا امر وجوب کے لئے ہے اس لئے کہ نہی کے بعد نہیں ہے۔

چوتھا قول جمہور اصولیین کا ہے کہ مطلق امر وجوب کے لئے آتا ہے الا یہ کہ وجوب سے پھیرنے والا کوئی قرینہ پایا جائے تو پھر وجوب کے لئے نہیں ہوتا اسی کو مصنف رحمہ اللہ نے فرمایا ہے " والصحیح من المذهب ان موجبه الوجوب " صحیح مذہب یہ ہے کہ مطلق امر کا حکم وجوب ہے۔ اقیموا الصلوٰۃ اور اتوا الزکوٰۃ کا امر وجوب کے لئے ہے اسی امر سے حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ نے زکوٰۃ کے وجوب پر استدلال کیا اور زکوٰۃ نہ دینے والوں کے ساتھ قتال کا فیصلہ فرمایا اور ارشاد فرمایا " واللہ لاقاتلنّ من فرق بین الصلوٰۃ والزکوٰۃ" مصنف رحمہ اللہ نے امر کے وجوب پر " لان ترک الامر معصية الخ " سے عقلی دلیل ذکر کی ہے کہ امر کا ترک کرنا گناہ ہے جس طرح امر کی تعمیل کرنا فرمان برداری ہے۔ جب امر کے ترک سے آدمی گناہ گار ہوتا ہے، تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ امر وجوب کے لئے آتا ہے، کیوں کہ واجب کے ترک پر ہی آدمی گناہ گار ہوتا ہے مندوب اور مستحب کے ترک پر تو آدمی گنہگار نہیں ہوتا۔ اس کی تائید کے لئے مصنف رحمہ اللہ نے مصنفِ حماسہ کے دو شعر پیش کئے ہیں۔ دونوں شعروں کا ترجمہ تو گذر چکا ہے۔ محلِ استشہاد " وان عاصوکَ فاعصی من عصاکِ " ہے شاعر نے امر چھوڑنے کو معصیت قرار دیا ہے اور معصیت تو ترکِ واجب پر ہی ہوتی ہے معلوم ہوا کہ لوگوں کے عرف میں بھی مطلق امر وجوب کے لئے آتا ہے۔ مصنف رحمہ اللہ نے اس سے پہلے اور مطلق امر کی تعریف کے بعد مطلق امر کی دو مثالیں ذکر کی ہیں۔

پہلی مثال: — اللہ تعالیٰ نے قرآن میں ارشاد فرمایا" واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا لعلكم

ترحمون" کہ جب قرآن پڑھا جائے تو تم اس کو توجہ سے سنو اور خاموش رہو تا کہ تم پر رحم کیا جائے۔

اس آیت کریمہ میں " فاستمعوا " اور " وانصتوا " مطلق امر ہے لزوم اور عدم لزوم پر دلالت کرنے والے قرینے سے خالی ہے۔ اس لئے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ نماز میں جب امام قرآن پڑھتا ہے تو مقتدی کو خاموشی سے سننا واجب ہے اور امام کے پیچھے قرأت کرنا جائز نہیں۔

دوسری مثال:- " ولا تقربا هذه الشجرة فتكونا من الظّلمين " کہ تم دونوں اس درخت کے قریب نہ جاؤ ورنہ تم نقصان اٹھانے والوں میں سے ہو جاؤ گے۔ اس مثال پر اشکال یہ ہوتا ہے کہ اس میں امر کا صیغہ تو کوئی نہیں بلکہ " ولا تقربا " نہی کا صیغہ ہے مصنف رحمہ اللہ کو یہ مثال نہی میں لانا چاہئے تھی۔

جواب:- اس اشکال کا جواب یہ ہے کسی چیز سے نہی اس چیز کی ضد کے امر کو مستلزم ہوتی ہے یہاں قریب ہونے سے نہی ہے تو یہ قرب کی ضد کے امر کو مستلزم ہے لہٰذا " لاتقربا " کا مطلب یہ ہے " اُبعُدا عن هذه الشجرة " جب " لاتقربا " " ابعدا " امر کے معنیٰ میں ہوا تو امر کی بحث میں اس مثال کا لانا صحیح ہوا۔ یہ امر بھی وجوب کو ثابت کرتا ہے کہ حضرت آدم اور حضرت حواء علیہما السلام پر شجرۃ سے دور رہنا واجب تھا اور اس واجب کو پورا نہ کر سکنے کی وجہ سے زمین پر اتارے گئے۔

قوله والعصيان فيما يرجع الى حق الشرع سبب للعقاب الخ مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ جب لوگوں کے عرف و عادت میں امر کو چھوڑنا معصیت کہلاتا ہے جس طرح اس کو بجالانا فرمانبرداری کہلاتا ہے جیسا کہ انہوں نے شاعر کے شعروں سے ثابت کیا ہے۔ تو جو امر شریعت کے حق کی طرف لوٹتا ہے اور شریعت نے اس امر کو پورا کرنے کو کہا ہے تو اس کو بجالانا فرمانبرداری ہوگا اور اس امر کی نافرمانی کرنا عقاب اور عذاب کا سبب ہوگا۔

قوله وتحقيقه ان لزوم الايتمار الخ مصنف رحمہ اللہ نے مطلق امر کے وجوب کے لئے ہونے کی ایک عام فہم دلیل ذکر کی ہے کہ آمر کے امر کا بجالانا مخاطب پر آمر کی ولایت کے بقدر ہوتا ہے یعنی مخاطب پر آمر کو جتنی ولایت اور اختیار حاصل ہوگا اتنا ہی اس مخاطب پر آمر کے امر کو پورا کرنا لازم ہوگا مثلاً جب آپ امر کا صیغہ ایسے آدمی کے لئے استعمال کرتے ہیں جس پر آپ کی اطاعت اور فرمانبرداری بالکل لازم نہیں ہے تو اس مخاطب پر اس امر کا پورا کرنا بالکل ضروری نہیں ہوگا۔

اور اگر امر کا صیغہ آپ اپنے مملوک اور غلام کے لئے استعمال کرتے ہیں تو اس غلام کے لئے اس امر کو پورا

کرنا یقینی طور پر لازم ہوگا اگر وہ غلام اس امر کو پورا نہیں کرتا تو عرف اور شریعت کے اعتبار سے سزا کا مستحق ہوگا، عرف وعادت میں لوگ اس غلام کو مستحق سزا سمجھتے ہیں، اور شریعت میں بھی ایسا غلام سزا کا مستحق ہوتا ہے جو اپنے مولیٰ کی نافرمانی کرتا ہے۔

تو ان دونوں مثالوں سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ مخاطب پر آمر کو جتنی ولایت اور اختیار ہوگا اتنا ہی اس کے لئے آمر کے امر کو پورا کرنا ضروری ہوگا اب ہم کہتے ہیں کہ کائنات کی ہر ہر چیز میں اللہ تعالیٰ کو کامل اور حقیقی ملک حاصل ہے اور اسے ان میں ہر طرح کے تصرف اور تدبیر کا اختیار حاصل ہے۔

جس مولیٰ اور آقا (مجازی) کی ملکیت غلام میں ناقص اور مجازی ہے اس کے امر کو ترک کرنا سزا کا سبب ہے، تو جس مولیٰ حقیقی نے انسانوں کو عدم سے وجود عطا کیا ہے اور اس پر اپنی نعمتوں کی بارش کی ہے تو اس مولیٰ حقیقی یعنی اللہ تعالیٰ کے امر کو پورا کرنا انسانوں کے لئے بہت ضروری ہوگا اور اللہ تعالیٰ کے اس امر کو چھوڑنے والا عذاب اور سزا کا مستحق ہوگا معلوم ہوا کہ شریعت میں اللہ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے جو مطلق امر آجائے وہ وجوب کے لئے ہوگا۔

فصل الامر بالفعل لايقتضي التكرار ولهذا قلنا لو قال طلق امرأتي فطلقها الوكيل ثم تزوجها الموكل ليس للوكيل ان يطلقها بالامر الاول ثانيا ولو قال زوجني امرأة لايتناول هذا تزويجاً مرّةً بعد اخرىٰ ولوقال لعبده تزوج لايتناول ذالك الامرّةً واحدةً لان الامر بالفعل طلب تحقيق الفعل على سبيل الاختصار فان قوله اضرب مختصر من قوله افعل فعل الضرب والمختصر من الكلام والمطول سواء في الحكم ثم الامر بالضرب امر بجنس تصرف معلوم وحكم اسم الجنس ان يتناول الادنىٰ عند الاطلاق ويحتمل كل الجنس وعلى هذا قلنا اذا حلف لايشرب الماءَ يحنث بشرب ادنىٰ قطرة منه ولو نوىٰ به جميع مياه العالم صحت نيته ولهذا اذا قال لها طلقي نفسكِ فقالت طلقت يقع الواحدة ولو نوىٰ الثلٰث صحت نيته وكذالك لو قال لأخر طلقها يتناول الواحدة عند الاطلاق ولو نوىٰ الثلٰث صحت نيته ولو نوىٰ الثنتين لايصح الا اذا كانت

المنكوحة امة فان نية الثنتين فى حقها نية بكل الجنس ولو قال لعبده تزوج يقع على تزويج امرأة واحدة ولو نوى الثنتين صحت نيته لان ذالک كل الجنس فى حق العبد .

ترجمہ:- کسی فعل کا امر تکرار کا تقاضانہیں کرتا اور اسی وجہ سے ہم نے کہا کہ اگر کسی نے (دوسرے آدمی سے) کہا کہ تو میری بیوی کو طلاق دیدے، اور اس وکیل نے اس کی بیوی کو طلاق دیدی پھر مؤکل نے اس بیوی سے دوبارہ شادی کر لی تو وکیل کے لئے جائز نہیں ہے کہ مؤکل کی بیوی کو پہلے والے امر کے ساتھ دوبارہ طلاق دے اور اگر کسی نے (دوسرے آدمی سے) کہا کسی عورت سے میری شادی کرادے تو یہ کہنا ایک مرتبہ کے بعد دوسری بار کی شادی کو شامل نہیں ہوگا۔ اور اگر کسی مولیٰ نے اپنے غلام سے کہا تو شادی کر لے تو یہ اجازت صرف ایک مرتبہ کی شادی کو شامل ہوگی، اس لئے کہ کسی فعل کا امر اس فعل کے وجود میں لانے کو طلب کرنا ہے اختصار کے طور پر، اس لئے کہ اضرب کہنا مختصر ہے اس کے **افعل فعل الضرب** کہنے سے اور مختصر اور لمبا کلام حکم میں برابر ہوتا ہے پھر ضرب کا امر تصرف معلوم (ضرب معلوم) کی جنس کا امر ہے اور اسم جنس کا حکم یہ ہے کہ وہ جنس ادنیٰ فرد کو شامل ہوتا ہے مطلق بولنے کے وقت اور وہ اس جنس کے تمام افراد کا (بھی) احتمال رکھتا ہے اور اسی (شمول ادنیٰ اور احتمال کل افراد کے) اصول کی بنا پر ہم نے کہا کہ جب کسی نے قسم کھائی کہ وہ پانی نہیں پیئے گا تو قسم کھانے والا پانی **کا** ادنیٰ قطرہ پینے سے حانث ہو جائے گا اور اگر اس قسم کھانے والے نے دنیا جہاں کے تمام پانیوں کی نیت کی تو اس کی نیت صحیح ہوگی اور اسی وجہ سے ہم نے کہا جب کسی نے اپنی بیوی سے کہا کہ تو اپنے آپ کو طلاق دے دے تو بیوی نے کہا میں نے طلاق دے دی تو ایک طلاق واقع ہو جائے گی اور اگر اس خاوند نے تین طلاقوں کی نیت کی تو اس کی نیت صحیح ہوگی اور اسی طرح اگر کسی دوسرے آدمی سے کہا کہ تو میری بیوی کو طلاق دیدے تو یہ کہنا ایک طلاق کو شامل ہوگا مطلق بولنے کے وقت، اور اگر اس نے تین طلاقوں کی نیت کی تو اس کی نیت صحیح ہوگی اور اگر اس نے دو طلاقوں کی نیت کی تو اس کی نیت صحیح نہیں ہوگی مگر یہ کہ جب اس کی منکوحہ بیوی کسی کی باندی ہو (تو دو کی نیت صحیح ہوگی) اس لئے کہ دو کی نیت باندی کے حق میں پوری

جنس کی نیت ہے اور اگر کسی نے اپنے غلام سے کہا کہ تو شادی کر لے تو یہ اجازت ایک عورت سے شادی کرنے پر واقع ہوگی اور اگر آقا نے دو عورتوں کے ساتھ شادی کی نیت کی تو اس کی نیت صحیح ہو گی اس لئے کہ دو شادیوں کی نیت غلام کے حق میں پوری جنس ہے۔

تشریح: -اس فصل میں مصنف رحمہ اللہ نے امر کے حکم کی کیفیت ذکر کی ہے کہ جب ایک بار امر کی تعمیل ... تو دوسری بار اس امر کو پورا کرنا لازم ہے یا نہیں۔

جن محققین کے ہاں امر کا حکم وجوب ہے ان میں اختلاف ہے کہ کسی فعل کا امر ہو تو اس امر کو پورا کرنے ... بعد وہ امر تکرار کا موجب یا محتمل ہے یا نہیں اس میں علماء کے تین قول ہیں۔

پہلا قول: -امام ابو اسحاق الاسفرائنی الشافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ امر تکرار کا موجب ہے یعنی تکرار کو واجب کرتا جیسے "اقیموا الصلوٰۃ" اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں کو نماز قائم کرنے کا حکم دیا مسلمانوں نے ظہر کی نماز پڑھ لی تو عصر کے وقت "اقیموا" کا امر دوبارہ متوجہ ہوا پھر مغرب عشاء فجر کے اوقات میں بار بار یہ امر متوجہ ہوتا رہے گا۔ اسی طرح "اتوا الزکوٰۃ" ہے۔ اللہ تعالیٰ نے زکوٰۃ کا حکم دیا ہے ایک سال زکوٰۃ دینے کے بعد آنے والے سالوں میں "اتوا" کا امر پھر متوجہ ہوگا معلوم ہوا کہ امر تکرار کو واجب کرتا ہے۔

دوسرا قول: -امام شافعی رحمہ اللہ اور ان کے اکثر اصحاب کا مسلک یہ ہے کہ امر تکرار کا مُحتَمِلُ ہے یعنی تکرار کا احتمال رکھنے والا ہے۔ محتملِ تکرار کی مراد یہ ہے کہ جہاں پر تکرار کا قرینہ ہو وہاں تکرار ہوگا اور جہاں تکرار کا قرینہ نہ ہو وہاں تکرار نہیں ہوگا مثلاً اللہ تعالیٰ نے "اقیموا الصلوٰۃ" فرمایا "اقیموا" کے امر میں تکرار کا قرینہ پایا جاتا ہے اس لئے اس امر میں تکرار ہوگا اور قرینہ یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے زندگی بھر روزانہ دن میں پانچ مرتبہ فرض نمازیں ادا فرمائیں۔

اسی طرح "اتوا الزکوٰۃ" امر ہے اس امر میں بھی تکرار کا قرینہ پایا جاتا ہے اس لئے اس امر میں بھی تکرار ہوگا اور تکرار کا قرینہ یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہر سال مسلمانوں سے زکوٰۃ وصول کی علیٰ ہذا القیاس "کتب علیکم الصیام" امر حکمی ہے اور اس میں تکرار کا قرینہ پایا جاتا ہے اس لئے اس میں بھی تکرار ہوگا۔

لیکن "وللّٰہ علی الناس حج البیت" امر حکمی ہے لیکن اس امر میں تکرار کا قرینہ نہیں پایا جاتا اس لئے

اس امر میں تکرار نہیں ہوگا تکرار کا قرینہ اس لئے نہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے پوری زندگی ایک مرتبہ حج فرض کیا اس لئے اس امر میں تکرار نہیں ہوگا۔

تیسرا قول: — احناف اور اکثر اصولیین کا مسلک یہ ہے کہ امر نہ تو تکرار کو واجب کرتا ہے اور نہ ہی تکرار کا احتمال رکھتا ہے اسی کی تعبیر مصنف رحمہ اللہ نے ان الفاظ سے کی ہے "**الامر بالفعل لایقتضی التکرار**" کسی فعل کا امر تکرار کا تقاضا نہیں کرتا مصنف رحمہ اللہ نے اس کی دلیل سے پہلے اس کی تین مثالیں ذکر کی ہیں۔

قولہ لھٰذا قلنا الخ

پہلی مثال: — فرماتے ہیں امر تکرار کا تقاضا نہیں کرتا اسی لئے ہم نے کہا کہ ایک آدمی نے دوسرے آدمی کو اپنی بیوی پر طلاق واقع کرنے کا وکیل بنایا اور کہا "طلق امرأتی" میری بیوی کو طلاق دو، وکیل نے مؤکل کی بیوی کو طلاق دے دی اور طلاق واقع ہوگئی، عدت کے بعد مؤکل نے اسی عورت سے دوبارہ شادی کر لی تو وکیل بالطلاق پہلے امر کے ذریعے اس کی بیوی کو دوبارہ طلاق نہیں دے سکتا کیونکہ "طلّق" کا امر تکرار کا تقاضا نہیں کرتا۔

دوسری مثال: — ایک آدمی نے دوسرے آدمی کو شادی کا وکیل بنایا اور کہا "زوّجنی امرأۃً" تو کسی عورت سے میری شادی کرا دے۔ وکیل نے مؤکل کی کسی عورت سے شادی کرا دی تو "زوّجنی" کا امر پورا ہوگیا، وکیل ایک مرتبہ شادی کرانے کے بعد اس پہلے والے امر کے ذریعے سے مؤکل کی دوبارہ شادی نہیں کرا سکتا کیوں کہ امر تکرار کا تقاضا نہیں کرتا۔

تیسری مثال: — کسی مولیٰ نے اپنے غلام کو شادی کی اجازت دی اور کہا "تزوّج" تو شادی کر لے، غلام نے شادی کر لی تو "تزوّج" کا امر پورا ہوگیا۔ اس امر کی وجہ سے غلام دوبارہ شادی نہیں کر سکتا کیوں کہ امر تکرار کا تقاضا نہیں کرتا۔

قولہ لان الامر بالفعل طلب تحقیق الفعل الخ سے مصنف رحمہ اللہ نے **الامر بالفعل لایقتضی التکرار** کی دلیل ذکر کی ہے اور یہ دلیل چند مقدموں کی صورت میں ذکر کی ہے اور ان مقدموں کو ملانے سے دلیل کا خلاصہ بھی معلوم ہو جاتا ہے سب سے پہلے مصنف رحمہ اللہ کے ذکر کردہ مقدموں کو سمجھیں۔

مقدمہ نمبر (۱)...... کسی فعل کا امر مخاطب سے اس فعل کے وجود میں لانے کو طلب کرنا ہوتا ہے اختصار کے طور پر

اس لئے کہ ایک آدمی نے مخاطب کو "اضرب" کہا تو گویا کہ اس مخاطب کو "**افعل فعل الضرب**" کہا اور "**افعل فعل الضرب**" سے بھی مقصود مخاطب سے فعل ضرب کو وجود میں لانے کو طلب کرنا ہے اور اضرب سے بھی مقصود یہی ہے اور "**اضرب - افعل فعل الضرب**" سے مختصر ہے۔

مقدمہ نمبر (۲)...... مختصر اور لمبا کلام حکم میں برابر ہوتا ہے یعنی جو فائدہ لمبا کلام دیتا ہے وہی فائدہ مختصر کلام بھی دیتا ہے دونوں میں فرق صرف یہ ہے کہ مختصر کلام میں حروف کم ہوتے ہیں اور لمبے کلام میں حروف زیادہ ہوتے ہیں لیکن دونوں کا فائدہ ایک ہی طرح کا ہوتا ہے۔

مقدمہ نمبر (۳)...... جہاں کسی فعل کا امر ہو تو وہاں اس فعل کی جنس کا امر ہوتا ہے، مثلاً "اضرب" ضرب کا امر ہے تو یہ جنس ضرب کا امر ہے اسی طرح اُنصُر کا امر جنس نصرت کا امر ہے وغیر ذالک من الامثلة۔ مصنفؒ کی عبارت میں تصرف معلوم کی جنس سے مراد جنس ضرب ہے۔

مقدمہ نمبر (۴)...... اسم جنس کا حکم یہ ہوتا ہے کہ اسم جنس کو مطلق بولا جائے تو اس کا ایک فرد مراد ہوتا ہے اور اگر اس جنس کے تمام افراد کی نیت کی جائے تو جنس کا لفظ تمام افراد کو بھی شامل ہوتا ہے —— اور اسم جنس کے یہ تمام افراد کا مجموعہ بمنزلہ فرد حکمی کے ہوتا ہے گویا اسم جنس کی دلالت مفرد حقیقی پر ہوتی ہے یا مفرد حکمی پر ہوتی ہے، لیکن اسم جنس کی دلالت عدد پر بالکل نہیں ہوتی۔ مفرد حقیقی تو ایک ہے اور مفرد حکمی اس جنس کے تمام افراد کا مجموعہ ہے، مفرد اور عدد میں فرق یہ ہے کہ مفرد میں افراد ہوتا ہے ترکیب نہیں ہوتی اور عدد میں ترکیب ہوتی ہے یعنی ایک سے زیادہ اَفراد ہوتے ہیں اور افراد اور ترکیب میں منافات ہے۔

اب دلیل کا خلاصہ سمجھیں۔ امر میں تکرار اس لئے نہیں ہوتا کہ جہاں کسی فعل کا امر ہوتا ہے تو اس فعل کی جنس کا امر ہوتا ہے اور اسم جنس کی دلالت مفرد حقیقی یا مفرد حکمی پر ہوتی ہے، عدد پر نہیں ہوتی اور مفرد میں تکرار نہیں ہوتا بلکہ عدد میں تکرار ہوتا ہے، تو دلالت علی الجنس کی وجہ سے امر میں بھی تکرار نہیں ہوگا۔ مثلاً اضرب کے امر کی دلالت ایک دفعہ کی ضرب پر ہے جو مفرد حقیقی ہے، اور مطلق بولنے کے وقت اضرب کی دلالت ایک دفعہ کے امر پر ہی ہوگی۔ یا ضربات کے مجموعہ پر ہوگی، جبکہ متکلم کی نیت ہو کیوں کہ مجموعہ بمنزلہ مفرد حکمی ہے۔ لیکن اضرب کی دلالت دو دفعہ کی ضرب پر نہیں ہوتی، کیوں کہ دو دفعہ کی ضرب عدد ہے اور جنس کی دلالت عدد پر نہیں ہوتی بلکہ صرف مفرد پر ہوتی ہے خواہ

وہ حقیقی ہو یا حکمی ہو اور عدد اور مفرد میں منافات ہے۔

پہلے معلوم ہو چکا ہے کہ "اضرب - افعل فعل الضرب" سے مختصر ہے اور مختصر کلام اور لمبے کلام کا فائدہ برابر ہوتا ہے اور " افعل فعل الضرب " میں تکرار بالکل نہیں کیوں کہ مخاطب نے جنس ضرب کا فعل کرلیا تو اس نے امر کو پورا کرلیا، اور جب " افعل فعل الضرب " میں تکرار نہیں تو اضرب میں بھی تکرار نہیں ہوگا، ایک مرتبہ کی ضرب سے وہ امر پورا ہو جائے گا، امر کے باقی صیغوں کو بھی اضرب کے طریقے پر قیاس کرلیا جائے۔

قولہ وعلیٰ ھذا قلنا اذا حلف لا یشرب الماء الخ ۔امر کی دلیل میں یہ بات معلوم ہوئی کہ اس جنس کو مطلق بولا جائے یعنی کوئی نیت نہ کی جائے تو اس جنس کا ایک فرد مراد ہوتا ہے اور اگر نیت کی جائے تو وہ لفظ اس جنس کے تمام افراد کے مجموعہ کو بھی شامل ہوتا ہے۔ اسی پر مصنف رحمہ اللہ نے ایک مسئلہ متفرع کیا ہے کہ کسی نے قسم کھائی " لااشرب الماء " میں پانی نہیں پیوں گا، اگر قسم کھانے والے نے کوئی نیت نہیں کی تو پانی کا ایک قطرہ پینے سے بھی حانث ہو جائے گا کیوں کہ پانی کا ایک قطرہ بھی ماء میں داخل ہے اور یہ ماء کا فرد حقیقی ہے۔

لیکن اگر قسم کھانے والے نے نیت کی کہ میں دنیا جہاں کا تمام پانی نہیں پیوں گا تو اس کی نیت صحیح ہوگی کیوں کہ دنیا جہاں کے تمام پانی کا مجموعہ ماء کا فرد حکمی ہے اس صورت میں قسم کھانے والا تب حانث ہوگا جب دنیا جہاں کا تمام پانی پی لے اور ظاہر بات ہے دنیا جہاں کا تمام پانی پینا اس کے لئے ممکن نہیں تو یہ حانث بھی نہیں ہوگا، لیکن اگر قسم کھانے والے نے یہ نیت کی کہ میں فلاں فلاں کنویں کا پانی نہیں پیوں گا تو اس کی نیت صحیح نہیں ہوگی کیوں کہ فلاں اور فلاں کنویں کی نیت میں عدد ہے اور الماء اسم جنس کی دلالت عدد پر نہیں ہے۔

قولہ ولھذا قلنا اذا قال لھا طلقی نفسکِ الخ . مصنف رحمہ اللہ نے **الامر بالفعل لایقتضی التکرار** کے اُصول پر چند مسائل متفرع کئے ہیں۔

پہلا مسئلہ: - امر کے مقتضی تکرار نہ ہونے کی وجہ سے ہم نے کہا جب کسی خاوند نے اپنی بیوی کو کہا " **طلقی نفسکِ** " کہ تو اپنے آپ کو طلاق دیدے خاوند نے کوئی نیت نہیں کی اس کے جواب میں بیوی نے کہا " **طلقتُ** " میں نے طلاق دیدی تو ایک طلاق واقع ہو جائے گی، کیوں کہ طلقی جنس طلاق کا امر ہے اور جنس کو مطلق بولا جائے تو اس کا ایک فرد مراد ہوتا ہے لہٰذا ایک طلاق واقع ہو جائے گی۔

اور اگر خاوند نے تین طلاقوں کی نیت کی تو خاوند کی نیت صحیح ہوگی اور تین طلاقیں واقع ہو جائیں گی کیوں کہ

تین طلاقیں جنس طلاق کا مجموعہ ہے جو مفرد حکمی ہے اور جنس کی دلالت مفرد حکمی پر بھی ہوتی ہے۔ لیکن شوہر نے اگر دو طلاقوں کی نیت کی تو اس کی نیت صحیح نہیں ہوگی، اس صورت میں ایک ہی طلاق واقع ہوگی کیوں کہ دو عدد ہے اور جنس کی دلالت عدد پر نہیں ہوتی ہاں اگر اس کی بیوی کسی کی باندی ہو تو پھر دو کی نیت کرنا صحیح ہوگا کیوں کہ باندی کے حق میں دو کی نیت پوری جنس ہے۔

دوسرا مسئلہ:- ایک آدمی نے دوسرے آدمی کو اپنی بیوی کو طلاق دینے کا وکیل بنایا اور کہا طلقها کہ میری بیوی کو طلاق دیدو خاوند نے کوئی نیت نہیں کی اور وکیل نے طلاق دیدی تو ایک طلاق واقع ہوگی، اور اگر خاوند نے تین طلاقوں کی نیت کی تو تین طلاقیں واقع ہوں گی، لیکن اگر خاوند نے دو طلاقوں کی نیت کی تو یہ نیت صحیح نہیں ہوگی، ہاں یہ کہ اس کی منکوحہ بیوی کسی کی باندی ہو تو پھر دو طلاقوں کی نیت بھی صحیح ہے کیوں دو طلاقوں کی نیت باندی کے حق میں کل جنس کی نیت ہے۔

تیسرا مسئلہ:- ایک مولیٰ نے اپنے غلام کو شادی کی اجازت دی اور کہا "تزوّج" کہ تو شادی کرلے مولیٰ نے جنس تزوّج (شادی) کی اجازت دی اور کوئی نیت نہیں کی تو یہ ایک شادی کی اجازت ہوگی اور اگر مولیٰ نے دو شادیوں کی اجازت کی نیت کی تو اس کی نیت صحیح ہے کیوں کہ غلام کے حق میں دو شادیاں پوری جنس ہے یعنی مفرد حکمی ہے اور جنس، نیت کے وقت مفرد حکمی کا احتمال رکھتا ہے۔ دو شادیاں غلام کے حق میں کل جنس اس لئے ہے کہ آزاد کو چار شادیوں کی اجازت ہے، تو غلام کو دو کی اجازت ہوگی۔

ولا يتأتى على هذا فصل تكرار العبادات فان ذالک لم يثبت بالامر بل بتكرار اسبابها التي يثبت بها الوجوب والامر لطلب اداء ما وجب في الذمة بسبب سابق لا لاثبات اصل الوجوب وهذا بمنزلة قول الرجل ادِّ ثمن المبيع وادِّ نفقة الزوجة فاذا وجبت العبادة بسببها فتوجه الامر لاداء ما وجب منها عليه ثم الامر لما كان يتناول الجنس يتناول جنس ما وجب عليه، ومثاله ما يقال انّ الواجب في وقت الظهر هو الظهر فتوجه الامر لاداء ذالک الواجب ثم اذا تكرر الوقت تكرر الواجب فيتناول الامر ذالک الواجب الأخر ضرورة تناوله

کل الجنس الواجب علیه صوماً کان اوصلوۃً فکان تکرار العبادۃ المتکررۃ بھذا الطریق لا بطریق ان الامر یقتضی التکرار۔

ترجمہ:-اورنہیں آئے گااس اصول(**الامر بالفعل لا یقتضی التکرار**)پرعبادات کے تکرار کی صورت کااعتراض اس لئے کہ عبادات کاتکرارامر سے ثابت نہیں ہوا بلکہ ان اسباب کے تکرار سے ثابت ہوا ہے جن اسباب سے نفس وجوب ثابت ہوتا ہےاورامراس عبادت کی ادائیگی کوطلب کرنے کے لئے ہے جوسبب سابق سے بندے کے ذمے میں واجب ہوچکی ہیں،امرنفس وجوب کوثابت کرنے کے لئے نہیں ہےاور یہ(امرکاوجوب ادا کی طلب کے لئے آنا)آدمی کے اس کہنے کی طرح ہے "**اَدِّثمن المبیع**" مبیع کاثمن ادا کر،اور"**ادنفقۃ الزوجۃ**" بیوی کاخرچ ادا کر، جب عبادت اپنے سبب کی وجہ سے واجب ہوچکی ہے توامرمتوجہ ہوگااس عبادت کی ادائیگی کے لئے جوعبادت بندے کے ذمے واجب ہوچکی ہے۔پھرجب امرشامل ہوتا ہے جنس کوتو وہ امر شامل ہوگا عبادت کی ساری اس جنس کوجوبندے کے ذمے واجب چکی ہےاس کی مثال وہ ہے جوکہا جاتا ہے کہ بلاشبہ ظہر کے وقت میں واجب ظہر کی نماز ہے پھرامرمتوجہ ہوااس(ظہر کے)واجب کو ادا کرنے کے لئے پھرجب وقت مکررہوگا تو واجب مکررہوگا پس وہ امر شامل ہوگا اس دوسرے واجب کواس بات کے ضروری ہونے کی وجہ سے کہ وہ امرعبادت کی ساری اس جنس کوشامل ہے جو عبادت اس پرواجب ہوچکی ہے خواہ وہ عبادت روزے کی ہو یانماز کی ہو۔پس تکراروالی عبادت کا تکرارشمول جنس کے اسی طریقے کی وجہ سے ہے نہ کہ اس طریقے کی وجہ سے کہ امرتکرار کا تقاضا کرتا ہے(**فلااعتراض علی اصلنا**)۔

تشریح:-مصنف رحمہ اللہ نے اس عبادت میں "**الامر بالفعل لا یقتضی التکرار**" کےاصول پروارد ہونے والے دواعتراض مقدر کاجواب دیا ہے۔

پہلے اعتراض مقدر کی تقریراور پھرمصنف رحمہ اللہ کے جواب کوسمجھیں۔

اعتراض مقدر کی تقریر یہ ہے کہ آپ کہتے ہیں کہ "**الامر بالفعل لایقتضی التکرار**" حالانکہ ہم دیکھتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے عبادات امر کے صیغے کے ساتھ واجب کی ہیں اورعبادات میں تکرار پایا جاتا ہے معلوم ہوا

کہ امر میں تکرار پایا جاتا ہے مثلاً اللہ تعالیٰ نے " اقیموا الصلاۃ " فرما کر نماز واجب کی، اسی امر سے ظہر پھر عصر پھر عشا پھر فجر کی نمازیں واجب ہوئیں اور ایک دن ادا کرنے کے بعد باقی دنوں کی بھی واجب ہوئیں، معلوم ہوا کہ امر میں تکرار پایا جاتا ہے۔

اسی طرح اللہ تعالیٰ نے اتوا الزکوٰۃ فرما کر زکوٰۃ واجب کی۔ مالدار نے ایک سال زکوٰۃ ادا کر دی یہ امر دوسرے سال پھر متوجہ ہوگا تو دوسرے سال کی بھی زکوٰۃ واجب ہوگی، اور باقی سالوں میں بھی مالدار پر اسی امر سے زکوٰۃ واجب ہوگی معلوم ہوا کہ امر میں تکرار پایا جاتا ہے۔

اسی طرح " فمن شهد منكم الشهر فليصمه " فرما کر رمضان کے روزے واجب کئے ایک سال کے روزے رکھنے کے بعد اگلے سالوں کے روزے بھی اسی امر سے واجب ہوں گے معلوم ہوا کہ امر میں تکرار پایا جاتا ہے۔

مصنف رحمہ اللہ نے " لايتأتى على هذا فصل تكرار العبادات " فرما کر اس اعتراض کو رد کیا ہے کہ ہمارے اس اصول پر عبادات کے تکرار کا اعتراض وارد نہیں ہوتا۔

قوله فان ذالك لم يثبت بالامر بل بتكرار اسبابها الخ سے مصنف رحمہ اللہ نے اسی اعتراض کا جواب دیا ہے کہ عبادات کے تکرار کا اعتراض اس اُصول پر اس لئے وارد نہیں ہوتا کہ عبادات کا تکرار امر سے ثابت نہیں ہوا بلکہ ان اسباب کے تکرار کی وجہ سے ثابت ہوا ہے جن اسباب کی وجہ سے وہ عبادات واجب ہوئی ہیں۔ مثلاً نماز "وقت" کی وجہ سے واجب ہوئی ہے ظہر کا وقت ظہر کی نماز کے واجب ہونے کا سبب ہے عصر کا وقت عصر کی نماز کے واجب ہونے کا سبب ہے۔ **علی ھذا القیاس** باقی نمازوں کے اوقات ان نمازوں کے واجب ہونے کا سبب ہیں۔ ان سباب کے تکرار کی وجہ سے نماز کی عبادت میں تکرار آیا ہے امر کی وجہ سے نہیں آیا۔

اسی طرح زکوٰۃ کے واجب ہونے کا سبب مال نامی ہے جس آدمی کے پاس نصاب کے برابر مال نامی ہوگا اس پر زکوٰۃ واجب ہوگی۔

اسی طرح روزے کے واجب ہونے کا سبب شہودِ شہر ہے جو آدمی بھی رمضان کے مہینے کو پائے گا اس پر روزہ واجب ہوگا، تو مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ عبادات کے ان اسباب میں تکرار ہے اس وجہ سے عبادات میں بھی تکرار آیا ہے۔ عبادات میں تکرار امر کی وجہ سے تو ثابت نہیں ہوا بلکہ اسباب کے تکرار کی وجہ سے ثابت ہوا ہے، امر

تو اس وجوبِ ادا کو طلب کرنے کے لئے ہے جو وجوب بندے کے ذمے سبب سابق کی وجہ سے ثابت ہو چکا ہے امر بندے کے ذمے نفس وجوب کو تو ثابت نہیں کرتا ہے بلکہ وجوبِ ادا کے مطالبے کو ثابت کرتا ہے اور نفس وجوب بندے کے ذمے عبادت کے سبب سے ثابت ہو جاتا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ وجوب کی دو قسمیں ہیں۔

(۱)......نفسِ وجوب (۲)......وجوبِ ادا۔

اسباب کی وجہ سے نفسِ وجوب آ جاتا ہے اور امر کی وجہ سے اس وجوب کو ادا کرنے کی طلب ہوتی ہے۔

مصنف رحمہ اللہ نے اس کو دو مثالوں سے واضح کیا ہے۔ ایک آدمی دوسرے کو کہے " **اِدِّ ثمن المبیع** " مبیع کا ثمن ادا کر، مشتری کے ذمے ثمن کا نفسِ وجوب تو عقد بیع کی وجہ سے آیا ہے۔ اور ادِّ کے امر سے اس وجوب کو ادا کرنے کا مطالبہ ثابت ہو رہا ہے۔

دوسری مثال: — ایک آدمی نے دوسرے کو کہا " **اَدِّ نفقة الزوجة** " بیوی کا خرچہ ادا کر۔ شوہر کے ذمے بیوی کے خرچہ کا نفسِ وجوب عقد نکاح کی وجہ سے آیا ہے اور ادِّ کے امر سے اس وجوب کو ادا کرنے کا مطالبہ ہو رہا ہے۔

اسی طرح بندے کے ذمے عبادات تو اپنے اسباب کی وجہ سے واجب ہوئیں اور امر سے اس وجوب کو ادا کرنے کا مطالبہ ہوتا ہے۔ معلوم ہوا کہ عبادات میں تکرار اسباب کے تکرار کی وجہ سے آتا ہے امر کی وجہ سے نہیں آتا تو ہمارا اُصول اپنی جگہ درست ہوا کہ " **الامر بالفعل لایقتضی التکرار** "۔

"**قوله ثم الامر لما کان یتناول الجنس یتناول جنس الخ**" مصنف رحمہ اللہ کی یہ عبارت دوسرے اعتراض مقدر کا جواب ہے۔

دوسرے اعتراض مقدر کی تقریر یہ ہے کہ ہم نے مان لیا کہ عبادات میں تکرار ان کے اسباب کے تکرار کی وجہ سے ہوتا ہے اور امر سے وجوب اداء کا مطالبہ ہوتا ہے تو وجوب ادا میں تکرار ثابت ہو گیا معلوم ہوا کہ امر میں تکرار ہوتا ہے۔

جواب: — مصنف رحمہ اللہ نے اسی اعتراض مقدر کا جواب عبارت مذکورہ سے دیا ہے کہ امر مامور بہ کی پوری جنس کو شامل ہوتا ہے اور جنس کی دلالت فرد حقیقی اور فرد حکمی پر ہوتی ہے جب اللہ تعالیٰ کی طرف سے کسی عبادت کا امر آئے تو یہ امر اس عبادت کی پوری جنس کو شامل ہوتا ہے اور وہ پوری جنس فرد حکمی کی طرح ہوتی ہے جب امر اس عبادت کی پوری جنس کو شامل ہے تو وجوب ادا کے مطالبے میں بھی تکرار نہ ہوا۔

مصنف رحمہ اللہ نے "مثالہ مایقال ان الواجب فی وقت الظھر" سے اس کو مثال سے واضح کیا ہے کہ ظہر کے وقت کی وجہ سے آدمی پر ظہر کی نماز واجب ہوتی ہے اور اس ظہر کی نماز کو ادا کرنے کا جو امر متوجہ ہوا ہے وہ امر جنس ظہر کی نماز کو شامل ہے جنس ظہر کا مطلب یہ ہے اس آدمی کے بالغ ہونے سے لے کر اس کے مرنے تک اللہ تعالیٰ کے علم میں جتنی ظہر کی نمازیں واجب ہیں یہ امران سب نمازوں کو شامل ہے اور وہ نمازیں فرد حکمی کے درجے میں ہیں مثلاً اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا "اقم الصلوۃ لدلوک الشمس" کہ سورج ڈھلنے کے وقت نماز قائم کر یہ اقم ظہر کی نماز کا امر ہے اور یہ امر ظہر کی ان ساری نمازوں کو شامل ہے جو بندے پر بالغ ہونے سے لے کر موت تک واجب ہیں اس امر کا مطلب یہ ہے "اقم جمیع الصلوٰت التی وجبت علیک فی جمیع العمر وقت دلوک الشمس" قائم کر ساری ان نمازوں کو جو پوری عمر میں تجھ پر سورج ڈھلنے کے وقت واجب ہیں جب بھی ظہر کا وقت آئے گا اور ظہر کی نماز بندے کے ذمے واجب ہوگی تو یہ امر اس وجوب کو ادا کرنے کے لئے متوجہ ہوگا معلوم ہوا کہ تکرار والی عبادتوں میں تکرار اس لئے آتا ہے کہ اس عبادت کا امر اس کی پوری جنس کو شامل ہوتا ہے خواہ وہ عبادت روزے کی ہو یا نماز کی ہو۔ عبادت میں تکرار اس وجہ سے نہیں آتا کہ امر نے اس تکرار کا تقاضا کیا ہے۔ عبادات متکررہ میں سے نماز کی مثال آپ کے سامنے آچکی ہے روزے کی مثال بھی سمجھ لیں۔

رمضان کے مہینے کو پالینے سے آدمی پر روزے واجب ہو جاتے ہیں اور اس وجوب کو ادا کرنے کے لئے جو امر متوجہ ہوتا ہے وہ روزہ کی پوری جنس کو شامل ہوتا ہے یعنی آدمی پر موت تک جتنے روزے فرض ہیں ان سب روزوں کو امر شامل ہوتا ہے مثلاً اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا "فمن شھد منکم الشھر فلیصمہ" تم میں سے جو بھی رمضان کے مہینے میں حاضر ہو اس کو چاہیئے کہ اس مہینے کا روزہ رکھے (فلیصمہ) کا امر اس کی زندگی کے سارے فرض روزوں کو شامل ہے اور اس امر کا مطلب یہ ہے "فلیصم جمیع الصیام الذی وجب علیہ فی جمیع العمر وقت شھود الشھر" چاہیئے کہ وہ سارے وہ روزے رکھے جو اس پر پوری عمر میں شہود شہر کے وقت واجب ہیں ۔ جب بھی شہود شہر سے آدمی پر روزہ واجب ہوگا تو امر اس واجب کو ادا کرنے کے لئے متوجہ ہوگا معلوم ہوا کہ تکرار والی عبادات میں تکرار شمول جنس کی وجہ سے آیا ہے اس وجہ سے نہیں آیا کہ امر تکرار کا تقاضا کرتا ہے پس ہمارے اصول پر کوئی اعتراض وارد نہیں ہوتا۔

فصل المامور بہ نوعان مطلق عن الوقت ومقیدبہ وحکم المطلق ان یکون

الاداء واجبا على التراخي بشرط ان لايفوته في العمر وعلى هذا قال محمدؒ في الجامع لو نذران يعتكف شهراً له ان يعتكف اىّ شهر شاء ولو نذر ان يصوم شهراً له ان يصوم اى شهر شاء و في الزكوٰة وصدقة الفطر والعشر المذهب المعلوم انه لايصير بالتاخير مفرطا فانه لو هلك النصاب سقط الواجب والحانث اذا ذهب ماله وصار فقيراً كفر بالصوم وعلى هذا لايجب قضاء الصلوٰة في الاوقات المكروهة لانه لما وجب مطلقاً وجب كاملاً فلايخرج عن العهدة باداء الناقص فيجوز العصر عند الاحمرار اداءً ولا يجوز قضاءً وعن الكرخي ان موجب الامر المطلق الوجوب على الفور والخلاف معه في الوجوب ولا خلاف في ان المسارعة الى الايتمار مندوب اليها .

ترجمہ:- مامور بہ کی دو قسمیں ہیں۔ مطلق عن الوقت اور مقید بالوقت، اور مطلق عن الوقت کا حکم یہ ہے کہ اس کو ادا کرنا تاخیر سے واجب ہوتا ہے بشرطیکہ وہ واجب اس آدمی سے اپنی پوری زندگی میں فوت نہ ہو جائے۔ اور مطلق عن الوقت کے اسی حکم کی بنا پر امام محمد رحمہ اللہ نے جامع کبیر میں فرمایا ہے کہ اگر کسی آدمی نے نذر مانی کہ وہ ایک مہینے کا اعتکاف کرے گا تو اس کے لئے جائز ہے کہ وہ جس مہینے کا چاہے اعتکاف کرے۔ اور اگر کسی نے نذر مانی کہ وہ ایک مہینے کے روزے رکھے گا تو اس کے لئے جائز ہے کو وہ جس مہینے کے چاہے روزے رکھے۔ اور زکوٰۃ، صدقۃ الفطر اور عشر میں مذہب معلوم یہ ہے کہ آدمی تاخیر کی وجہ سے کوتاہی کرنے والا نہیں ہوگا، اس لئے اگر زکوٰۃ کا نصاب ہلاک ہو جائے تو زکوٰۃ کا واجب ساقط ہو جائے گا، اور قسم توڑنے والے آدمی کا جب مال ختم ہو جائے اور وہ فقیر بن جائے تو وہ روزے کے ساتھ کفارہ ادا کرے گا اور مطلق عن الوقت کے اسی اصول کی بنا پر نماز کی قضاء اوقات مکروہہ میں واجب نہیں ہوتی اس لئے کہ جب قضاء مطلق ہو کر واجب ہوتی ہے تو وہ کامل ہو کر واجب ہوتی ہے پس وہ آدمی ناقص نماز کی ادائیگی کے ساتھ فرض کی ذمہ داری سے نہیں نکلے گا اس لئے عصر کی وقتی نماز کو ادا کرنا، سورج کی سرخی کے وقت جائز ہوگا اور پچھلی کسی نماز عصر کی قضاء پڑھنا (سورج کی سرخی کے وقت) جائز نہیں ہوگا، اور امام کرخی رحمہ اللہ سے منقول ہے کہ مطلق امر

کا حکم فوری وجوب ہے اور امام کرخی رحمہ اللہ کے ساتھ (جمہور کا) اختلاف صرف (فوری) وجوب میں ہے اور اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ کہ امر کو پورا کرنے میں جلدی کرنا مستحب ہے۔

تشریح: — مصنف رحمہ اللہ نے اس عبارت میں مامور بہ کی دو قسمیں اور ان میں سے ہر ایک قسم کا حکم اور اس کی مثالیں ذکر فرمائی ہیں۔

مامور بہ کی دو قسمیں ہیں۔(۱)..... مطلق عن الوقت۔ (۲)..... مقید بالوقت۔

مطلق عن الوقت کی تعریف: — مطلق عن الوقت اس مامور بہ کو کہا جاتا ہے جس کی ادائیگی کے لئے ایسا وقت مقرر نہ ہو کہ اگر اس وقت میں اس کو ادا نہ کیا گیا تو وہ پھر قضاء کہلائے گا، بلکہ جب بھی اس مامور بہ کو ادا کریں تو وہ ادا کہلائے گا قضاء بالکل نہیں کہلائے گا۔

مثلاً زکوٰۃ، صدقۂ فطر، عشر، کفارات اور نذر مطلق یہ تمام مامور بہ ایسے ہیں کہ ان کے لئے کوئی ایسا وقت مقرر نہیں ہے کہ اگر ان کو اس وقت میں ادا نہیں کریں گے تو یہ قضاء ہو جائیں گے بلکہ جب بھی ان کو ادا کریں گے یہ ادا ہی کہلائیں گے۔

مقید بالوقت کی تعریف: — مقید بالوقت اس مامور بہ کو کہا جاتا ہے جس کے لئے ایسا وقت مقرر ہو کہ اگر اس مقررہ وقت میں اس کو ادا کریں تو یہ ادا کہلائے گا اور اگر اس مقررہ وقت کے بعد ادا کریں تو وہ قضا کہلائے گا، جیسے نماز اور روزہ۔ یہ دونوں مامور بہ واجب ہیں اور ان کے لئے ایسا وقت مقرر ہے کہ اگر اس میں ادا کریں تو یہ ادا کہلائیں گے اور اگر اس کے بعد ادا کریں تو یہ قضاء کہلائیں گے۔

قولہ وحکم المطلق ان یکون الاداء واجباً علی التراخی الخ ۔مصنف رحمہ اللہ نے مطلق عن الوقت کا حکم اس عبارت میں بیان فرمایا ہے۔

جمہور احناف کے ہاں مطلق عن الوقت کا حکم یہ ہے، کہ بندے پر اس کا ادا کرنا تاخیر کے ساتھ واجب ہوتا ہے، بشرطیکہ پوری زندگی میں وہ اس سے فوت نہ ہو جائے البتہ اس کو فوراً ادا کرنا مستحب اور مندوب ہے۔

امام کرخی رحمہ اللہ کے ہاں مطلق عن الوقت کا حکم یہ ہے کہ اس کا ادا کرنا بندے پر فوراً واجب ہوتا ہے اگر بندہ اس کو فوراً ادا نہ کرے اور تاخیر کردے تو وہ گنہگار ہوگا، لیکن جب اس کو ادا کرلے تو گناہ ختم ہو جائے گا۔

مصنف رحمہ اللہ نے امام کرخی رحمہ اللہ کا مسلک مطلق عن الوقت کی مثالیں دینے کے بعد آگے جا کر بیان کیا ہے اور فرمایا ہے " وعن الكرخي ان موجب الامر المطلق الوجوب على الفور "لیکن جمہور اور امام کرخی رحمہ اللہ کا اختلاف صرف وجوب علی التراخی اور وجوب علی الفور میں ہے۔ جمہور احناف کے ہاں بھی مامور بہ مطلق عن الوقت کو فوراً ادا کرنا مستحب ہے۔

امام کرخی رحمہ اللہ کی دلیل: - امام کرخی رحمہ اللہ نے مطلق عن الوقت کو واجب علی الفور اس لئے قرار دیا ہے کہ اگر بندہ اس کو فوراً ادا نہیں کرے گا تو ہو سکتا ہے اس کے بعد اس کو موت آ جائے اور وہ اس کو ادا نہ کر سکے، اسی لئے احتیاط یہی ہے کہ بندے پر اس کو فوراً واجب کیا جائے تا کہ اس کو ادا کر کے وہ واجب سے بری الذمہ ہو جائے۔

جمہور کی دلیل: - جمہور احناف کی ایک دلیل تو یہ ہے کہ مامور بہ مطلق عن الوقت کو اگر فوراً واجب قرار دیا جائے تو پھر اس کا ادا کرنا اس وقت کے ساتھ مقید ہو جائے گا اور پھر وہ مقید بالوقت بن جائے گا مطلق عن الوقت نہیں رہے گا حالانکہ شریعت نے تو اس کو مطلق عن الوقت قرار دیا تھا۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے اس کا کوئی وقت مقرر نہ کرنا اور مطلق قرار دینا بندوں کو آسانی دینے کے لئے ہے۔ اگر اس کو بندوں پر فوراً واجب قرار دیدیں تو اللہ تعالیٰ کی طرف سے دی ہوئی آسانی ختم ہو جائے گی۔ آسانی اور سہولت بندوں کے لئے اسی صورت میں ہے کہ بندے اس کو اگر تاخیر سے بھی ادا کریں تو تاخیر کی وجہ سے گنہگار نہیں ہوں گے۔

باقی امام کرخی رحمہ اللہ کا یہ کہنا کہ اگر بندے اس کو جلدی ادا نہیں کریں گے تو ہو سکتا ہے کہ انہیں موت آ جائے اور وہ مامور بہ ان سے فوت ہو جائے تو جمہور کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ اس بندے پر مامور بہ مطلق عن الوقت واجب ہونے کے بعد اُمید ہے کہ اس مامور بہ کی ادائیگی تک اس کو موت نہ آئے اور وہ مامور بہ کو ادا کرلے جس طرح دنیا کے کئی کام امید پر کئے جاتے ہیں کہ وہ مکان بناتا ہے گاڑی خریدتا ہے اس امید پر کہ مکان بن جانے کے بعد اور گاڑی خریدنے کے بعد ان کے استعمال کرنے اور رہنے کا موقع اس کو ملے گا۔

لیکن اگر کسی آدمی پر مطلق عن الوقت مامور بہ واجب ہوا اور اس نے اس کو ادا نہیں کیا اور اس میں تاخیر کردی یہاں تک کہ اس کو اپنی موت کا گمان غالب ہو گیا تو اس پر فوراً گزشتہ سالوں کے واجب کو ادا کرنا بھی ضروری ہوگا اس لئے جمہور نے اس میں شرط لگا دی ہے کہ مطلق عن الوقت تراخی کے ساتھ واجب ہوگا بشرطیکہ وہ اس سے

پوری عمر میں فوت نہ ہو جائے ۔مثلاً کسی نے زکوٰۃ ،عشر صدقہ فطر، ادانہیں کیا یہاں تک کہ اس کو موت کا ظن غالب ہو گیا تو اس پر فوراً ادا کرنا واجب ہوگا۔

قولہ وعلی هذا قال محمد فی الجامع الخ ۔جمہور کے نزدیک مطلق عن الوقت تاخیر کے ساتھ واجب ہوتا ہے اسی اصول کی بنیاد پر امام محمد رحمہ اللہ نے الجامع الکبیر میں فرمایا ہے کہ اگر کسی نے ایک مہینے کے اعتکاف کی نذر مانی تو اس کیلئے جائز ہے جس مہینے کا چاہئے اعتکاف کرے اس لئے کہ یہ نذر مطلق عن الوقت ہے جس کا ادا کرنا تاخیر سے واجب ہوتا ہے فوراً واجب نہیں ہوتا ،جس مہینے میں بھی اعتکاف کرے گا اس کو تاخیر کا گناہ نہیں ہوگا لیکن جس مہینے میں اعتکاف کرے ضروری ہے کہ وہ رمضان کا مہینہ نہ ہو کیوں کہ اعتکاف کی نذر کے ساتھ روزہ رکھنا بھی واجب ہوتا ہے اگر چہ اس نے روزہ کی نیت نہ کی ہو اس لئے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان نقل کیا ہے " **لااعتکاف الا بصوم** " بغیر روزے کے اعتکاف نہیں ہوتا۔تو اعتکاف کے ساتھ روزہ غیر رمضان میں تو رکھ سکتا ہے لیکن رمضان میں نہیں رکھ سکتا کیوں کہ اس میں روزہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے واجب ہوتا ہے۔

دوسری مثال :۔امام محمد رحمہ اللہ نے مذکورہ اصل کی بنیاد پر فرمایا ہے کہ اگر کسی نے ایک مہینے کے روزے کی نذر مانی تو اس کو اختیار ہے جس مہینے کا چاہے روزہ رکھے کیوں کہ یہ نذر مطلق عن الوقت ہے جس کا ادا کرنا تاخیر سے واجب ہوتا ہے، اور تاخیر کا گناہ اس کو نہیں ہوگا۔لیکن ان دونوں مثالوں میں امام کرخی رحمہ اللہ کے ہاں اعتکاف اور روزہ کی نذر کو فوری طور پر پورا کرنا واجب ہے اگر ان کی ادائیگی میں تاخیر کی تو تاخیر کا گناہ ہوگا۔

تیسری مثال :۔زکوٰۃ ،صدقہ فطر اور عشر میں مصنف رحمہ اللہ نے مذہب صحیح یہ بیان کیا ہے کہ کسی آدمی پر زکوٰۃ صدقۂ فطر اور عشر واجب ہوا اور اس نے ان کو ادا کرنے میں کوتاہی کی اور تاخیر کر دی تو اس تاخیر کی وجہ سے وہ گنہگار نہیں ہوگا۔مصنف رحمہ اللہ نے اس کی دلیل یہ دی ہے کہ اس آدمی کا سارے کا سارا مال ہلاک ہو جائے تو اس پر زکوٰۃ اور عشر کا واجب ساقط ہو جائے گا ، اور واجب کا ساقط ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ زکوٰۃ وغیرہ کا مامور بہ مطلق عن الوقت تاخیر سے واجب ہوا تھا اگر مطلق عن الوقت فوراً واجب ہوتا تو یہ واجب ساقط نہ ہوتا کیوں کہ جو حکم واجب ہو جاتا ہے وہ بغیر ادائیگی کے ساقط نہیں ہوتا۔یہاں بغیر ادائیگی کے واجب کا ساقط ہونا جمہور کے مسلک کی دلیل ہے کہ مطلق عن الوقت تاخیر کے ساتھ واجب ہوتا ہے۔

چوتھی مثال:۔ کسی آدمی نے قسم کھائی کہ میں فلاں کام نہیں کروں گا اور پھر اس کام کو کر کے حانث بن گیا تو اس پر قسم کا کفارہ واجب ہے اور کفارہ یہ ہے دس مسکینوں کو اوسط درجے کا کھانا کھلائے یا دس مسکینوں کو اوسط درجے کے دس جوڑے کپڑوں کے دے یا غلام آزاد کردے یہ کفارہ مال کے ساتھ تعلق رکھتا ہے، اگر کسی کے پاس اتنا مال نہیں ہے تو پھر وہ تین دن روزے رکھے۔ اس کی دلیل قرآن کریم کی آیت ہے " **فکفارته اطعام عشرة مسكين من اوسط ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة فمن لم يجد فصيام ثلثة ايّام** " جس آدمی نے قسم توڑی اس پر کفارہ مال کے ساتھ واجب ہوا ہے یہ مطلق عن الوقت ہے اس آدمی کے پاس مال موجود تھا لیکن اس نے کفارہ مالیہ ادا نہیں کیا یہاں تک کہ اس کا سارا مال ہلاک ہو گیا اور وہ فقیر ہو گیا تو اب وہ روزے کے ساتھ کفارہ ادا کرے گا۔ روزے کے ساتھ کفارہ کا ادا کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ کفارہ مالیہ جو مطلق عن الوقت ہے فوراً واجب نہیں ہوا تھا۔ اگر فوراً واجب ہوتا تو پھر وہ مال کے ہلاک ہونے سے ساقط نہ ہوتا کیوں کہ واجب بغیر ادائیگی کے ساقط نہیں ہوتا۔

قوله وعلى هذا لايجب قضاء الصلوة فى الاوقات المكروهة الخ مامور بہ مطلق عن الوقت کے واجب علی التراخی ہونے کے اصول پر مصنف رحمہ اللہ نے یہ مسئلہ متفرع کیا ہے کہ اوقات مکروہہ میں نماز کی قضاء جائز نہیں ہوتی، یہاں " لایجب " " لایجوز " کے معنی میں ہے۔ اوقات مکروہہ میں قضاء نماز پڑھنا اس لئے جائز نہیں کہ مسلمان بندے سے جب نماز رہ جاتی ہے تو اس نماز کی قضاء پڑھنا مطلق عن[1] الوقت ہو کر واجب ہوتا ہے اور جو نماز مطلق عن الوقت ہو کر واجب ہو وہ کامل ہو کر واجب ہوتی ہے۔ جب اس کامل نماز کی قضاء وقت مکروہ میں کریں گے تو کراہت کی وجہ سے ادائیگی ناقص ہوگی۔ حالانکہ بندے پر وجوب کامل تھا تو یہ ادا وجوب کے مطابق نہیں ہے اس لئے اوقات مکروہہ میں قضاء نماز پڑھنا جائز نہیں ہے اسی وجہ سے مصنف رحمہ اللہ نے فرمایا ہے " **فلايخرج عن العهدة باداء الناقص** " کہ بندہ وقت مکروہ میں ناقص نماز کی ادائیگی سے کامل وجوب کی ذمہ داری سے نہیں نکلے گا۔

قوله فيجوز العصر عند الاحمرار اداء ولايجوز قضاء الخ مصنف رحمہ اللہ نے اس عبارت میں قضاء

[1] قضاء نماز مطلق عن الوقت ہو کر اس لئے واجب ہوتی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے " **من نام عن صلاة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذالک وقتها** " جو آدمی نماز کو چھوڑ کر سو جائے یا اس کو بھول جائے اور وقت نکل جائے تو اس نماز کو پڑھ لے جب بھی اس کو یاد آئے " اذا ذکرها - جب اس کو یاد آئے " سے معلوم ہوا کہ قضاء نماز کا پڑھنا مطلق عن الوقت ہے۔

نماز کے مطلق عن الوقت ہو کر واجب ہونے کی مناسبت سے یہ مسئلہ متفرع کیا ہے کہ احمرار شمس (سورج کے سرخ ہونے) کے وقت عصر کی ادا نماز پڑھنا تو جائز ہے لیکن عصر کی قضا نماز پڑھنا جائز نہیں ہے۔

احمرار شمس کے وقت تک عصر کی نماز کو مؤخر کرنے سے حدیث میں نہی وارد ہوئی ہے اس لئے احمرار شمس کا وقت وقت مکروہ ہے اور احمرار شمس کے وقت عصر کی ادا نماز پڑھنا اس لئے جائز ہے کہ نماز کے وجوب کا سبب وقت کا وہ جز ہوتا ہے جو نماز کے ساتھ متصل ہوتا ہے کسی آدمی نے اول وقت میں عصر کی نماز نہیں پڑھی یہاں تک کہ سورج کی دھوپ میں سرخی آ گئی جب سورج کی دھوپ میں سرخی آئی تو یہی وقت عصر کی نماز کے وجوب کا سبب ہے تو وقت کی وجہ سے وجوب ناقص ہوا اور اگر اس وقت میں نماز ادا کرتا ہے تو ادا بھی ناقص ہوگی تو ادا وجوب کے مطابق ہوئی ہے اس لئے عصر کی ادا نماز جائز ہے لیکن کسی آدمی نے احمرار شمس کے وقت بھی عصر کی نماز نہیں پڑھی یہاں تک کہ سورج غروب ہو گیا اور عصر کی نماز قضا ہو گئی تو قضا مطلق عن الوقت ہو کر واجب ہوتی ہے اس لئے اس قضا کی نسبت مطلق وقت کی طرف کریں گے وقت کے آخری جز احمرار شمس کی طرف نہیں کریں گے جب قضا کی نسبت مطلق وقت کی طرف کی تو قضا مطلق ہو کر یعنی کامل ہو کر واجب ہوئی اب اس کامل واجب کو احمرار شمس کے وقت ادا کریں تو وقت کے نقصان کی وجہ سے ادا ناقص ہوگی تو ادا وجوب کے مطابق نہیں ہوئی اس لئے عصر کی قضا نماز یا کوئی بھی قضا نماز احمرار شمس کے وقت جائز نہیں ہوگی۔

واما المؤقت فنوعان نوع يكون الوقت ظرفا للفعل حتى لا يشترط استيعاب كل الوقت بالفعل كالصلوٰة ومن حكم هذا النوع ان وجوب الفعل فيه لاينافي وجوب فعل اٰخر فيه من جنسه حتى لو نذران يصلي كذا وكذا ركعة في وقت الظهر لزمه ومن حكمه ان وجوب الصلوٰة فيه لاينافي صحة صلوٰة اخرى فيه حتى لو شغل جميع وقت الظهر لغير الظهر يجوز ومن حكمه انه لا يتادى المامور به الابنية معينة لان غيره لما كان مشروعاً في الوقت لايتعين هو بالفعل وان ضاق الوقت لان اعتبار النية باعتبار المزاحم وقد بقيت المزاحمة عند ضيق الوقت۔

ترجمہ:- اور جو مامور بہ مقید بالوقت ہے سو اس کی دو قسمیں ہیں پہلی وہ قسم ہے کہ وقت اس فعل (

مامور بہ) کے لئے ظرف ہو اس لئے پورے وقت کو فعل مامور بہ میں گھیرنا شرط نہیں ہوگا جیسے نماز اور اس قسم کے حکم میں سے یہ ہے کہ فعل مامور بہ کا واجب ہونا اس وقت میں اسی فعل کی جنس میں سے کسی دوسرے فعل کے واجب ہونے کے منافی نہیں ہے اسی وقت میں اسی لئے اگر کسی آدمی نے نذر مانی اس بات کی کہ وہ اتنی رکعتیں ظہر کے وقت میں پڑھے گا تو وہ نذر اس پر لازم ہو جائے گی اور اس قسم کے حکم میں سے یہ (بھی) ہے، اس وقت میں نماز کا واجب ہونا اسی وقت میں کسی دوسری نماز کے صحیح ہونے کے منافی نہیں ہے اسی لئے اگر کسی آدمی نے ظہر کے سارے وقت کو غیر ظہر میں مشغول رکھا تو یہ مشغول رکھنا جائز ہے اور اس قسم کے حکم میں یہ (بھی) ہے کہ وہ مامور بہ نیت معینہ کے بغیر ادا نہیں ہوگا اس لئے کہ اس مامور بہ کا غیر جب اس وقت میں مشروع ہے تو وہ (اصل) مامور بہ ادا کرنے کے ساتھ متعین نہیں ہوگا اگر چہ وقت تنگ ہو کیونکہ نیت کا اعتبار (وجوبی طور پر) مقابل کے اعتبار کی وجہ سے ہے اور وہ مقابل وقت کی تنگی کے باوجود بھی باقی ہے۔

تشریح: -- اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ نے مامور بہ مقید بالوقت کی دو قسمیں اور ان میں سے ایک قسم کے اصول ذکر فرمائے ہیں مصنف رحمہ اللہ نے مقید بالوقت کو موقت کے نام سے تعبیر فرمایا ہے موقت وہ مامور بہ ہے جس کی ادائیگی کے لئے ایسا وقت مقرر ہو کہ اگر اس وقت مقرر میں اس مامور بہ کو کریں تو ادا کہلائے گا اور اس وقت کے بعد کریں، قضا کہلائے گا۔

مؤقت کی دو قسمیں ہیں۔

پہلی قسم: -- وہ مامور بہ ہے کہ وقت اس مامور بہ کے لئے ظرف ہو، ظرف کا لغوی معنی تو برتن ہوتا ہے یہاں وقت کے ظرف ہونے کا مطلب یہ ہے کہ مامور بہ کو مقررہ وقت میں ادا کرنے کے بعد وقت زائد بچ جاتا ہو جیسے نماز مامور بہ مقید بالوقت ہے اور نماز کا وقت فعل نماز کے لئے ظرف ہے کہ نماز کو ادا کرنے کے بعد وقت زائد بچ جاتا ہے۔

مصنف رحمہ اللہ نے "**حتی لایشترط استیعاب الخ**" فرما کر اس پر ایک مسئلہ متفرع کر دیا کہ نماز کا وقت جب نماز کے لئے ظرف ہے تو نماز کے پورے وقت کو فعل نماز کے ساتھ گھیر لینا اور مشغول رکھنا نہ ضروری ہے اور نہ شرط ہے۔ مثلاً ظہر کی نماز کا وقت ہے تو اس پورے وقت میں نماز پڑھتے رہنا شرط نہیں ہے۔

مصنف رحمہ اللہ نے مقید بالوقت کی اس پہلی قسم کے تین اصول بیان فرمائے ہیں۔

قولہ ومن حکم هذا النوع ان وجوب الفعل فیه الخ ۔ پہلا اصول یہ ہے کہ اس مامور بہ کے وقت میں اسی مامور بہ کی جنس میں سے کوئی دوسرا فعل واجب ہوسکتا ہے کسی دوسرے فعل کا واجب ہونا اس مامور بہ کے منافی نہیں ہے۔یعنی اس مامور بہ کے وقت میں اسی جنس میں سے کوئی دوسرا فعل آدمی اپنے آپ پر واجب کرتا ہے تو وہ فعل اس آدمی پر واجب ہوجائے گا مثلاً ظہر کی نماز کے وقت میں کوئی آدمی بارہ رکعتیں پڑھنے کی نذر مانتا ہے تو نذر اس پر لازم ہوجائے گی اور نماز ظہر کے وقت میں اس آدمی پر نذر کی بارہ رکعتوں کا پڑھنا بھی واجب ہوگا کیوں کہ ظہر کے فرض پڑھنے کے بعد وقت زائد بچ جاتا ہے تو اس وقت میں اسی نماز کی جنس میں سے کوئی دوسری نماز کا اپنے اوپر واجب کرنا صحیح ہے۔

قولہ ومن حکمه ان وجوب الصلوٰة فیه الخ دوسرا اُصول یہ ہے کہ اس مامور بہ کے وقت میں نماز کے مامور بہ کا واجب ہونا اس وقت میں کسی دوسری نماز کے صحیح ہونے کے منافی نہیں ہے اسی لئے اگر کوئی آدمی ظہر کے پورے وقت غیر ظہر یعنی نوافل میں مشغول ہو تو جائز ہے وہ نوافل تو ادا ہوجائیں گے لیکن اصل مامور بہ (ظہر کی نماز) کو چھوڑنے کا گناہ ہوگا۔

قولہ ومن حکمه انه لایتأدی المامور به الخ ۔تیسرا اُصول یہ ہے کہ جس مامور بہ کے لئے وقت ظرف ہے تو وہ مامور بہ نیت معیّنہ کے بغیر ادا نہیں ہوگا خواہ تعین شخصی ہو یا تعین نوعی ہو۔

تعین شخصی وہ ہے جس میں مامور بہ کو اس کے تمام اوصاف کے ساتھ متعین کیا جائے مثلاً نماز ظہر کی نیت اس طرح کرے کہ میں ظہر کی چار رکعت نماز فرض پڑھتا ہوں خاص واسطے اللہ تعالیٰ کے پیچھے حاضر امام کے (اگر امام کے پیچھے ہو) منہ میرا طرف خانہ کعبہ شریف کے۔

تعین نوعی وہ ہے کہ مامور بہ کو ایسے بعض اوصاف کے ساتھ متعین کیا جائے کہ ان کے ساتھ غیر مامور بہ ادا نہ ہوسکتا ہو۔مثلاً ظہر کی نماز کے لئے نیت اس طرح کرے کہ میں ظہر کی نماز پڑھتا ہوں پیچھے حاضر امام کے نماز ظہر کی اتنی تعیین بھی کافی ہے اور اس کے ساتھ نماز کا ادا کرنا صحیح ہے عدد رکعات اور قبلہ کی تعیین ضروری نہیں کیوں کہ ظہر کی چار ہی رکعتیں ہوتی ہیں اور نماز کے وقت منہ قبلہ ہی کی طرف ہوتا ہے اور ہر مسلمان نماز اللہ تعالیٰ کو راضی کرنے کے لئے پڑھتا ہے۔

دلیل:۔ قولہ لان غیرہ لما کان مشروعاً الخ مصنف رحمہ اللہ نے اس مامور بہ کے لئے نیت معیّنہ کے

ضروری ہونے کی دلیل ذکر کی ہے کہ اس مامور بہ کے وقت میں جب غیر مامور بہ بھی مشروع ہے تو وہ مامور بہ ادا کرنے سے متعین نہیں ہوگا خواہ وقت وسیع ہو یا وقت تنگ ہو اور مامور بہ ادا کرنے سے متعین اس لئے نہیں ہوتا کہ نیت کا ضروری ہونا مزاحم اور مقابل کے اعتبار کی وجہ سے ہوتا ہے اور یہ مزاحمت وقت کی تنگی کے باوجود بھی باقی رہتی ہے۔ مزاحمت کا مطلب یہ ہے کہ نماز کے اس مامور بہ کے وقت میں دوسری نمازیں پڑھنا بھی جائز ہیں تو دوسری نمازیں فرض نماز کے مقابلے میں آ گئیں، اس لئے اس مزاحمت کو ختم کرنے کے لئے فرض نماز کو نیت کے ساتھ متعین کرنا ضروری ہے کیوں کہ تعیین کے بغیر پتہ نہیں چلے گا کہ یہ کون سی نماز ہے وقتی ہے یا قضاء ہے، فرض ہے یا نفل۔ اگر وقت اتنا تنگ ہو کہ اس میں صرف چار رکعتیں ہی ادا کی جا سکتی ہیں تب بھی نماز کو نیت کے ساتھ متعین کرنا ضروری ہے کیوں کہ وقت کی تنگی کے باوجود مزاحمت باقی رہتی ہے اس تنگ وقت میں قضا یا نفل نماز بھی ادا کی جا سکتی ہے، لہٰذا اس مزاحمت کو ختم کرنے کے لئے نماز کو نیت کے ساتھ متعین کرنا ضروری ہوگا۔

النوع الثانی ما یکون الوقت معیاراً له وذالک مثل الصوم فانه یتقدر بالوقت وهو الیوم ومن حکمه ان الشرع اذا عین له وقتاً لایجب غیره فی ذالک الوقت ولا یجوز اداء غیره فیه حتی ان الصحیح المقیم لو اوقع امساکه فی رمضان عن واجب اخر یقع عن رمضان لا عما نوی واذا اندفع المزاحم فی الوقت سقط اشتراط التعیین فان ذالک لقطع المزاحمة ولا یسقط اصل النیة لان الامساک لایصیر صوماً الا بالنیة فان الصوم شرعاً هو الامساک عن الاکل والشرب والجماع نهاراً مع النیة وان لم یعین الشرع له وقتاً فانه لایتعین الوقت له بتعیین العبد حتی لو عیّن العبد ایاماً لقضاء رمضان لاتتعین هی للقضاء ویجوز فیها صوم الکفارة والنفل ویجوز قضاء رمضان فیها وغیرها ومن حکم هذا النوع انه یشترط تعین النیة لوجود المزاحم.

ترجمہ:- مامور بہ مقید بالوقت کی دوسری قسم یہ ہے کہ وقت اس مامور بہ کے لئے معیار ہو اور اس کی مثال روزہ ہے۔ اس لئے کہ روزہ متعین ہے وقت کے ساتھ اور وہ وقت دن ہے۔ اور اس مامور بہ

کے حکم میں سے یہ ہے کہ شریعت نے جب اس کے لئے وقت کو متعین کر دیا ہے تو اس مامور بہ کا غیر اس وقت میں واجب نہیں ہوگا اور اس کے علاوہ کسی اور کو ادا کرنا اس وقت میں جائز نہیں ہوگا، اسی لئے تندرست مقیم آدمی نے اگر رمضان میں کوئی دوسرا واجب روزہ رکھا تو رمضان کا روزہ ہی ادا ہوگا وہ روزہ ادا نہیں ہوگا جس کی اس نے نیت کی ہے۔ اور جب اس مامور بہ کا کوئی مقابل وقت میں نہ رہا تو نیت کے ساتھ متعین کرنے کی شرط بھی ساقط ہوگئی اس لئے کہ متعین کرنے کی شرط مزاحمت کو ختم کرنے کے لئے ہوتی ہے۔ اور نفس نیت ساقط نہیں ہوگی اس لئے کہ کھانے پینے اور جماع سے رکنا روزہ نہیں بنتا نیت کے بغیر کیوں کہ شرعی روزہ کھانے پینے اور جماع سے دن کو نیت کے ساتھ رُکنے کا نام ہے۔ اور اگر شریعت نے اس مامور بہ کے لئے وقت کو متعین نہیں کیا تو وہ وقت اس مامور بہ کے لئے متعین نہیں ہوگا بندے کے متعین کرنے کے ساتھ۔ اس لئے اگر کسی بندے نے چند دنوں کو رمضان کے قضاء روزوں کے لئے متعین کر دیا تو وہ دن قضاء رمضان کے لئے متعین نہیں ہوں گے اور ان دنوں میں کفارہ کا روزہ اور نفلی روزہ رکھنا جائز ہوگا، اور قضاء رمضان کا روزہ ان دنوں میں اور ان کے علاوہ دنوں میں رکھنا جائز ہوگا، اور اس قسم کے حکم میں سے یہ ہے کہ نیت کے ساتھ اس کو متعین کرنا شرط ہوگا مزاحم کے پائے جانے کی وجہ سے۔

تشریح:- اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ نے مامور بہ مقید بالوقت کی دوسری قسم اور اس کے احکام کی تفصیل ذکر فرمائی ہے۔

اس کی دوسری قسم یہ ہے کہ وقت اس مامور بہ کے لئے معیار ہو۔

معیار کا لغوی معنی:- ہر وہ چیز جس کے ذریعے کسی دوسری چیز کا اندازہ لگایا جائے تو یہ پہلی چیز دوسری چیز کے لئے معیار ہوگی۔

اصطلاحی معنی:- جس مامور بہ کو ادا کرنے کے بعد وقت زائد نہ بچتا ہو تو وہ وقت اس مامور بہ کے لئے معیار ہوگا۔ مثلاً روزہ مامور بہ مقید بالوقت ہے۔ اپنے وقت میں اس کو ادا کرنے کے بعد وقت زائد نہیں بچتا تو یہ وقت روزے کے لئے معیار ہے اسی کو مصنف رحمہ اللہ نے فرمایا " **وذالک مثل الصوم الخ** " روزہ وقت کے ساتھ مقید ہے اور وہ وقت دن ہے جتنا دن ہوگا اتنا ہی روزہ ہوگا، اگر دن لمبا ہو تو روزہ بھی لمبا ہوگا اور اگر دن چھوٹا ہو تو روزہ بھی چھوٹا ہوگا۔

مامور بہ مقید بالوقت کا اصول: -**قولہ ومن حکمہ ان الشرع اذا عین الخ** :- اس کا اُصول یہ ہے کہ شریعت نے جب روزے کے لئے وقت متعین کر دیا تو اس وقت معین میں کوئی اور روزہ واجب نہیں ہوگا، اور اس وقت میں مامور بہ روزے کے علاوہ کسی دوسرے روزے کا رکھنا جائز نہیں ہوگا۔ اسی لئے اگر تندرست مقیم آدمی نے رمضان کے روزے کی بجائے کسی واجب آخر یعنی قضا یا کفارے کی نیت کی تو رمضان کا روزہ ادا ہوگا قضا یا کفارے کا روزہ ادا نہیں ہوگا، کیوں کہ شریعت نے جب اس وقت کو رمضان کے روزے کے لئے متعین کر دیا تو شریعت کی تعیین بندے کی تعیین پر راجح ہوگی۔

مصنف رحمہ اللہ نے تندرست مقیم کی قید اس لئے ذکر کی ہے کہ اگر بیمار یا مسافر نے رمضان کے مہینے میں رمضان کے روزے کی بجائے واجب آخر یعنی قضاء یا کفارے کی نیت کی تو امام صاحب کے نزدیک قضا یا کفارے کا روزہ ہی ادا ہوگا کیوں کہ شریعت نے رمضان کا روزہ افطار کرنے کی انہیں اجازت دی ہے ان کی مصالح بدنیہ کی وجہ سے۔ مثلاً مریض اپنے مرض کی وجہ سے بیمار اور کمزور ہے، اس کے مصالح بدنیہ میں سے یہ ہے کہ اس کو دوا اور خوراک کھلائی جائے۔ اور مسافر کو مشقتِ سفر کی وجہ سے روزہ رکھنا دشوار ہے اس کے مصالح بدنیہ میں سے یہ ہے کہ وقت پر اس کو کھانا پینے کی اجازت ہو تا کہ یہ مشقت سے بچ سکے۔ جب مریض اور مسافر کو مصالح بدنیہ کی وجہ سے رمضان میں افطار کی رخصت شریعت نے دی ہے تو مصالح اخرویہ کی وجہ سے اس کو یہ رخصت بطریق اولیٰ حاصل ہوگی کیوں کہ مصالح اخرویہ مصالح بدنیہ پر مقدم ہوتے ہیں اور مصالح اخرویہ سے مراد قضا یا کفارے کا روزہ رکھنا ہیں تا کہ آخرت کا بوجھ ان سے اتر جائے لہٰذا مریض اور مسافر نے رمضان کے مہینے میں رمضان کے روزے کی بجائے واجب آخر کے روزے کی نیت تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے ہاں واجب آخر کا روزہ ادا ہوگا۔

قولہ واذا اندفع المزاحم فی الوقت الخ ۔ جب تندرست مقیم آدمی رمضان کے روزے کی بجائے واجب آخر کی نیت کرے تو رمضان کا روزہ ہی ادا ہوگا اس لئے کہ رمضان کے روزے کے لئے اس وقت میں کوئی مزاحم اور مقابل موجود نہیں۔ جب کوئی مزاحم نہیں تو رمضان کے روزے کو نیت کے ساتھ متعین کرنے کی شرط بھی ساقط ہوگئی اگر کوئی آدمی رمضان کے روزے کے لئے مطلق روزے یعنی صرف روزے کی نیت کرلے تو اس سے رمضان کا روزہ ادا ہو جائے گا۔ کیوں کہ نیت کے ساتھ متعین کرنے کی شرط مقابل اور مزاحم کی وجہ سے ہوتی ہے اور یہاں کوئی مزاحم موجود نہیں اس لئے رمضان کے فرض روزے کو نیت کے ساتھ متعین کرنا بھی ضروری نہیں۔

قولہ ولا یسقط اصل النیۃ الخ۔ مصنف رحمہ اللہ کی یہ عبارت ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔

سوال مقدر کا خلاصہ یہ ہے کہ جب رمضان کے روزے کے لئے وقت بھی شریعت کی طرف سے متعین ہے اور اس وقت میں کوئی مزاحم اور مقابل بھی موجود نہیں تو رمضان کا روزہ بغیر نیت کے بھی ادا ہو جانا چاہئے، حالانکہ آپ کہتے ہیں کہ نیت کے بغیر رمضان کا روزہ ادا نہیں ہوتا۔

مصنف رحمہ اللہ نے مذکورہ عبارت سے اسی سوال کا جواب دیا ہے کہ رمضان کے روزے کے لئے اصل نیت ساقط نہیں ہوگی۔ اتنی نیت کرنا تو ضروری ہے کہ میں روزہ رکھتا ہوں اس لئے کہ مفطراتِ ثلاثہ (کھانے، پینے اور جماع) سے نیت کے ساتھ دن کو رُکنے کا نام روزہ ہے اور یہ روزہ عبادت ہے اور ہر عبادت میں نیت کرنا ضروری ہے، کوئی عبادت بھی بغیر نیت کے ادا نہیں ہوتی تاکہ عبادت اور عادت میں امتیاز ہو جائے کیوں کہ بعض اوقات آدمی بطور عادت کے کھانے پینے اور جماع سے پورا دن رُکا رہتا ہے یہ رُکنا عبادت نہیں ہوگا کیوں کہ اس نے ثواب حاصل کرنے اور اللہ تعالیٰ کا قُرب حاصل کرنے کی نیت نہیں کی۔

قولہ وان لم یعین الشرع وقتاً الخ اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ نے وقت کے معیار والے مامور بہ کی دوسری قسم کی طرف اشارہ فرمایا ہے۔ اس کی پہلی قسم سابق میں بیان ہوئی کہ وقت اس مامور بہ کے لئے معیار ہو اور شریعت نے اس کا وقت بھی متعین کر دیا ہو مثلاً رمضان کا روزہ۔

اور دوسری قسم یہ ہے کہ وقت اس مامور بہ کے لئے معیار تو ہو لیکن شریعت نے اس کے لئے کوئی وقت متعین نہ کیا ہو مثلاً قضاء رمضان اور کفارے کے روزے، قضاء رمضان کے لئے وقت متعین نہیں، اس کی دلیل قرآن کریم کی یہ آیت ہے " **فمن کان منکم مریضاً او علی سفر فعدۃ من ایام اخر** " تم میں سے جو آدمی بیمار ہو یا سفر پر ہو اور اس نے چند روزے نہ رکھے ہوں تو اس پر اتنے ہی دنوں کی گنتی کے برابر دوسرے دنوں میں روزے رکھنا واجب ہے۔ کفارے کے روزوں کے لئے بھی کوئی وقت متعین نہیں اس کی دلیل قرآن کریم کی آیت " **فصیام ثلثۃ ایام** " ہے قسم توڑنے والے پر کفارہ قسم کے تین روزے ہیں اور " **فصیام شهرین متتابعین** " ظہار کرنے والے پر کفارہ ظہار کے دو مہینے کے لگاتار روزے ہیں، خواہ وہ دو مہینے کوئی بھی ہوں۔

جب قضاء رمضان اور کفارے کے روزوں کے لئے شریعت نے کوئی وقت متعین نہیں کیا تو اگر کسی آدمی نے قضاء رمضان یا کفارے کے روزوں کے لئے چند دنوں کو متعین کر دیا تو وہ دن قضاء اور کفارے کے روزوں کے

لئے متعین نہیں ہو جائیں گے بلکہ ان دنوں میں نفل روزے رکھنا بھی جائز ہوگا اور قضاء رمضان اور کفارے کے روزے ان دنوں میں بھی رکھ سکتا ہے اوران کے علاوہ دوسرے دنوں میں رکھ سکتا ہے مثلاً کسی آدمی پر قضاء رمضان کے تین روزے واجب تھے اوراس نے آنے والے جمعہ، ہفتہ اور اتوار کو قضاء رمضان کے لئے متعین کردیا تو یہ تین دن قضاء رمضان کے لئے متعین نہیں ہوں گے ان تین دنوں میں نفل روزے بھی رکھ سکتا ہے اور قضاء رمضان کے روزے ان تین دنوں میں اوران کے علاوہ تین دنوں میں رکھ سکتا ہے کیونکہ قضاء رمضان کے لئے شریعت نے کوئی وقت مقرر نہیں کیا بلکہ مطلق چھوڑا ہے اگر ہم یہ حکم لگادیں کہ ان تین دنوں میں نفل روزے نہیں رکھ سکتا تو قضاء رمضان کے روزے ان تین دنوں کے ساتھ مقید ہوگئے اور شریعت کے مطلق حکم کو مقید کرنا لازم آگیا حالانکہ بندے کو یہ حق نہیں کہ وہ شریعت کے مطلق حکم کو مقید کرے۔

قولہ ومن حکم ھذا النوع انہ یشترط الخ ۔اس دوسری قسم (یعنی جس مامور بہ کے لئے وقت معیار ہواوراس کا کوئی وقت متعین نہ ہو) کا حکم یہ ہے کہ اس کو نیت کے ساتھ متعین کرنا ضروری ہے اس طرح کہ میں قضاء رمضان کا روزہ یا قسم کے کفارے کا روزہ رکھتا ہوں۔ متعین کئے بغیر وہ مامور بہ ادا نہیں ہوگا اس لئے کہ اس کے وقت میں اس کا مزاحم موجود ہے اس مزاحمت کو ختم کرنے کے لئے نیت کے ساتھ متعین کرنا ضروری ہوگا۔اس لئے قضاء رمضان اور کفارے کے روزے تعین نیت کے بغیر ادا نہیں ہوں گے۔

ثم للعبد ان یوجب شئیا علی نفسه موقتااوغیر موقت ولیس له تغییر حکم الشرع مثاله اذا نذران یصوم یوما بعینه لزمه ذالک ولو صامه عن قضاء رمضان اوعن کفارة یمینه جازلان الشرع جعل القضاء مطلقا فلا یتمکن العبد من تغییره بالتقیید بغیر ذالک الیوم ولایلزم علی هذا ماذا صامه عن نفل حیث یقع عن المنذور لا عمانوی لان الفعل حق العبداذهویستبد بنفسه من ترکه وتحقیقه فجازان یؤثر فعله فیما هوحقه لافیما هو حق الشرع وعلی اعتبار هذا المعنی قال مشائخنا اذا شرطا فی الخلع ان لا نفقة لها ولا سکنی سقطت النفقة دون السکنی حتی لا یتمکن الزوج من اخراجها عن بیت العدة لان السکنی فی بیت العدة حق الشرع فلا یتمکن العبدمن اسقاطه بخلاف النفقة.

ترجمہ :- پھر بندے کے لئے جائز ہے کہ اپنے آپ پر کوئی روزہ واجب کرے خواہ وہ معین ہو یا غیر معین ہو اور اس کو شریعت کا حکم تبدیل کرنے کا حق نہیں ہوگا اس کی مثال یہ ہے کہ جب کسی نے معین دن کے روزے کی نذر مانی تو وہ نذر اس پر لازم ہو جائے گی اور اگر اس نے معین دن (نذر کی بجائے) رمضان کا قضاء یا اپنی قسم کے کفارے کا روزہ رکھا تو جائز ہے اس لئے کہ شریعت نے قضاء رمضان کو مطلق چھوڑا ہے پس بندہ قادر نہیں ہوگا اس قضاء کو اس معین دن کے علاوہ کے ساتھ مقید کر کے تبدیل کرنے پر اور لازم نہیں آئے گا اس پر یہ سوال کہ جب اس نے معین دن نفل کا روزہ رکھ لیا تو وہ نذر کا روزہ ہی ادا ہوگا نفل کا وہ روزہ ادا نہیں ہوگا جس کی اس نے نیت کی ہے اس لئے کہ نفل روزہ بندے کا حق ہے اور بندہ خود مستقل ہوتا ہے اپنے حق کے چھوڑنے میں اور اپنے حق کو ثابت کرنے میں پس جائز ہے یہ بات کہ بندے کا فعل اثر کرے اس میں جو بندے کا اپنا حق ہے نہ کہ اس میں جو شریعت کا حق ہے اور اسی معنی کے اعتبار سے ہمارے مشائخ نے کہا ہے کہ جب میاں بیوی نے خلع میں شرط لگائی کہ بیوی کے لئے نہ نفقہ ہوگا اور نہ رہائش ہوگی تو نفقہ ساقط ہو جائے گا رہائش ساقط نہیں ہوگی اس لئے خاوند عورت کو عدت والے گھر سے نکالنے پر قادر نہیں ہوگا اس لئے کہ عدت والے گھر میں عورت کا رہنا شریعت کا حق ہے اس لئے وہ بندہ شریعت کے حق کو ساقط کرنے پر قادر نہیں ہوگا بخلاف خرچے کے (کہ وہ بندے کا اپنا حق ہے)۔

تشریح :- مصنف رحمہ اللہ نے سابق میں یہ بات بتائی تھی کہ شریعت نے جس روزے کے لئے وقت کو متعین نہیں کیا تو بندے کے متعین کرنے سے بطور وجوب کے اس کا وقت متعین نہیں ہوگا اس عبارت میں اسی پر ایک مسئلہ متفرع کیا ہے کہ جب یہ بات معلوم ہوئی کہ شریعت نے جس روزے کے لئے وقت متعین نہیں کیا تو بندے کے متعین کرنے سے بطور وجوب کے اس کا وقت متعین نہیں ہوتا تو اب اس کی مناسبت سے یہ بات بھی معلوم ہونی چاہئے کہ بندے کے لئے جائز ہے کہ وہ اپنے آپ پر کوئی روزہ واجب کرے خواہ وہ معین ہو یا غیر معین ہو لیکن اس کے لئے شریعت کے کسی حکم کو یعنی مطلق حکم کو تبدیل کرنا جائز نہیں ہوگا اس کی مثال یہ ہے کہ اس نے نذر مانی کہ میں اس آنے والے جمعہ کے دن روزہ رکھوں گا تو اس جمعہ کو روزہ رکھنا اس پر لازم ہو جائے گا لیکن اگر اس جمعہ کو نذر کی بجائے قضاء رمضان یا کفارہ قسم کا روزہ رکھا تو جائز ہے اور اس جمعہ کو قضاء یا کفارہ کا روزہ ہی ادا ہوگا اس لئے کہ شریعت نے قضاء

اور کفارے کے روزے کو مطلق چھوڑا ہے اگر ہم یہ کہیں کہ قضاء اور کفارے کا روزہ اس جمعہ کو نہیں رکھ سکتا تو قضاء اور کفارے کے روزے کو اس جمعہ کے دن کے علاوہ کے ساتھ مقید کرنا لازم آئے گا اور بندے کو یہ حق نہیں کہ وہ شریعت کے مطلق حکم کو مقید کردے۔

قولہ ولا یلزم علی ھذا الخ ۔مصنف رحمہ اللہ نے اس عبارت سے ایک سوال کا جواب دیا ہے سوال یہ ہے کہ جس طرح شریعت نے قضاء اور کفارے کے روزے کو مطلق چھوڑا ہے اسی طرح شریعت نے نفل روزے کو بھی مطلق چھوڑا ہے جب نفل روزے کو بھی شریعت نے مطلق چھوڑا ہے تو چاہیئے کہ نذر معین والے دن اگر وہ آدمی نفلی روزے کی نیت کرے تو وہ نفلی روزہ ہی ادا ہونا چاہیئے لیکن وہ نفل روزہ ادا نہیں ہوگا بلکہ وہ روزہ ادا ہوگا جس کی اس نے نذر مانی تھی تو یہاں پر بھی شریعت کا مطلق حکم تبدیل ہوگیا۔

مصنف رحمہ اللہ نے **"لان النفل حق العبد "** سے اس سوال کا جواب دیا ہے کہ نفل روزہ بندے کا حق ہے کیونکہ اس کو اختیار حاصل ہے چاہے تو نفلی روزہ رکھے چاہے تو نہ رکھے اور قضاء وکفارے کا روزہ شریعت کا حق ہے جس کا پورا کرنا بندے پر واجب ہے لہٰذا کسی دن کو روزے کے لئے متعین کرنے کا فعل اس کے اپنے حق میں تو مؤثر ہوگا لیکن شریعت کے حق میں مؤثر نہیں ہوگا اس لئے اس جمعہ کو قضاء یا کفارے کا روزہ ادا ہوگا نفل روزہ ادا نہ ہوگا کیونکہ شریعت کا حق بندے کے حق پر مقدم ہوتا ہے۔ لہذا جس جمعہ کے دن کو اس نے نذر کے روزے کے لئے متعین کیا تھا اس جمعہ کو وہ قضاء یا کفارے کے روزے کی نیت کرتا ہے تو قضاء یا کفارے کا روزہ ادا ہوگا اور اس کی تعیین کا اثر شریعت کے حق میں ظاہر نہیں ہوگا ،لیکن اگر اس نے نفل روزے کی نیت کی تو اس نیت کے باوجود نذر کا روزہ ہی ادا ہوگا کیوں کہ نفل کا روزہ بندے کا حق ہے اور اس کی تعیین کا اثر بندے کے اپنے حق میں ظاہر ہوگا اور وہی نذر معین کا روزہ ادا ہوگا۔

قولہ وعلی اعتبار ھذا المعنی الخ ۔اس مسئلے سے ایک اصول معلوم ہوا کہ بندے کا فعل اپنے حق میں تو مؤثر ہوتا ہے لیکن شریعت کے حق میں مؤثر نہیں ہوتا مصنف رحمہ اللہ نے مذکورہ عبارت میں اسی اصول (معنی) پر ایک مسئلہ متفرع کیا ہے کہ جب عورت نے اپنے خاوند سے خلع مانگا تو خاوند نے اس شرط پر اس کو خلع دیا کہ عدت کے زمانے کا خرچہ اور رہائش میں نہیں دوں گا اور عورت نے اس شرط کو قبول کرلیا تو عورت کی عدت کے زمانے کا خرچہ تو ساقط ہوجائے گا لیکن عدت کے زمانے کی رہائش ساقط نہیں ہوگی اس کو خاوند کے گھر میں عدت کا زمانہ گزارنا پڑے

گا،اس لئے خاوند طے شدہ شرط کے باوجود عدت کے گھر سے نکالنے پر قادر نہیں ہوگا اس لئے کہ عدت کے زمانے میں معتدہ عورت کا خاوند کے گھر میں رہنا شریعت کا حق ہے اللہ تعالیٰ نے قرآن میں ارشاد فرمایا ہے " لاتخرجوهن من بيوتهن ولا يخرجن الا ان يأتين بفاحشة مبينة " مطلقہ عورتوں کو نہ تم گھروں سے نکالو اور نہ وہ نکلیں مگر یہ کہ وہ کھلی ہوئی بے حیائی کا ارتکاب کریں ،معلوم ہوا کہ عورتوں کے عدت والے گھر میں رہنے کو شریعت نے ضروری قرار دیا ہے اس لئے مرد وعورت کا سکنیٰ کے حق کو ساقط کرنے کا فعل شریعت کے حق میں مؤثر نہیں ہوگا لہذا سکنیٰ ساقط نہیں ہوگا اور عدت کے زمانے کا خرچ عورت کا حق ہے کیوں کہ عورت کو خاوند کی طرف سے نفقہ تب ملتا ہے جب وہ اپنے آپ کو خاوند کے سپرد کردے جب وہ اپنے آپ کو خاوند کے سپرد کر چکی ہے تو نفقہ اس کا حق بن گیا اگر وہ اپنے حق کے ساقط کرنے پر راضی ہوجاتی ہے تو اس کی رضامندی سے وہ حق ساقط ہوجائے گا۔

فصل : الامر بالشيئ يدل على حسن المامور به اذا كانَ الأمر حكيماً لان الامر لبيان ان المامور به مما ينبغي ان يوجد فاقتضىٰ ذالک حُسنه ثم المامور به في حق الحسن نوعان حسن بنفسه وحسن لغيره . فالحسن بنفسه مثل الايمان بالله تعالىٰ ، وشكر المنعم والصدق والعدل والصلوٰة ونحوها من العبادات الخالصة . فحكم هذا النوع انه اذا وجب على العبد اداء ه لايسقط الا بالاداء وهذا فيما لايحتمل السقوط مثل الايمان بالله تعالىٰ . واما ما يحتمل السقوط فهو يسقط بالاداء او باسقاط الأمر وعلى هذا قلنا اذا وجبت الصلوٰة في اول الوقت سقط بالاداء او باعتراض الجنون والحيض والنفاس في اٰخر الوقت باعتبار ان الشرع اسقطها عنه عند هذه العوارض ولا يسقط بضيق الوقت وعدم الماء واللباس ونحوه .

ترجمہ:-کسی چیز کا حکم کرنا دلالت کرتا ہے مامور بہ کی خوبی پر جبکہ حکم دینے والا خوبیوں والا ہواس لئے کہ امر اس بات کو بیان کرنے کے لئے ہوتا ہے کہ مامور بہ کا پایا جانا مناسب ہے، پس آمر کے خوبیوں والے ہونے کے معنی نے مامور بہ کی خوبی کا تقاضا کیا ہے، پھر مامور بہ کی حسن کے اعتبار سے دو قسمیں ہیں ۔(۱)......حسن بنفسہ ۔(۲)......حسن لغیرہ

۔پس حسن بنفسہ کی مثال اللہ تعالیٰ پر ایمان لانا ہے اور انعام کرنے والے کا شکر کرنا اور سچ بولنا اور عدل کرنا اور نماز پڑھنا اور اس کی طرح دوسری وہ عبادتیں ہیں جو خالص اللہ تعالیٰ کے لئے ہیں۔ پس اس قسم کا حکم یہ ہے کہ جب بندے پر اس مامور بہ کا ادا کرنا واجب ہوا ہے تو وہ مامور بہ بندے کے ذمے سے ساقط نہیں ہوگا ادا کرنے کے بغیر۔ اور یہ حکم اس قسم میں ہے جو بندے کے ذمے سے ساقط ہونے کا احتمال نہ رکھتی ہو۔ اور باقی رہی وہ قسم جو بندے کے ذمے سے ساقط ہونے کا احتمال رکھتی ہو تو وہ بندے کے ذمے سے یا تو ساقط ہوگی ادا کرنے کے ساتھ یا آمر کے ساقط کرنے کے ساتھ اور اسی حکم کی بنا پر ہم نے کہا کہ جب نماز واجب ہوئی (بندے کے ذمے) اول وقت میں تو نماز کا واجب ساقط ہوگا نماز کو ادا کرنے کے ساتھ یا نماز کے آخری وقت میں جنون اور حیض و نفاس کے پیش آجانے کے ساتھ اس دلیل کی وجہ سے کہ شریعت نے نماز کو بندے کے ذمے سے خود ساقط کر دیا ہے ان عوارض کے پیش آنے کے وقت۔ اور نماز کا واجب ساقط نہیں ہوگا وقت کی تنگی اور پانی اور لباس وغیرہ کے نہ ہونے کی وجہ سے۔

تشریح: — اس فصل میں مصنف رحمہ اللہ نے مامور بہ کی حُسن کے اعتبار سے دو قسمیں اور ان کے احکام ذکر فرمائے ہیں، چنانچہ مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ جب کسی چیز کا حکم کرنے والا حکیم یعنی خوبیوں والا ہو اور بے عیب ہو تو اس کا حکم کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ فعل مامور بہ بھی ضرور خوبیوں والا ہے وہ مامور بہ معیوب اور برا نہیں ہوسکتا کیونکہ بے عیب اور خوبیوں والا آمر کسی معیوب اور بری چیز کا حکم نہیں کرتا۔

جب مامور بہ کا امر اس مامور بہ کے حُسن پر دلالت کرتا ہے تو امر اس بات کو بیان کرنے کے لئے ہے کہ مامور بہ کا پایا جانا مناسب ہے اور اس کا چھوڑنا غیر مناسب ہے کیونکہ اس مامور بہ کا آمر حُسن اور خوبیوں والا ہے پس آمر کے خوبیوں والے ہونے کے معنی نے اس مامور بہ کے بھی حُسن کا تقاضا کیا ہے۔ پھر حُسن معنی کے اعتبار سے مامور بہ کی دو قسمیں ہیں (۱) مامور بہ حسن بنفسہ (۲) مامور بہ حسن لغیرہ۔

(۱)...... حسن بنفسہ اس مامور بہ کو کہا جاتا ہے کہ حُسن اور خوبی کا معنی اس کی ذات میں پایا جاتا ہو۔

(۲)...... حسن لغیرہ اس مامور بہ کو کہا جاتا ہے کہ حُسن اور خوبی کا معنی اس مامور بہ کی ذات میں نہیں پایا جاتا

بلکہ غیر کے حسن کی وجہ سے اس میں بھی حسن کا معنی آ گیا ہے۔

حسن بنفسہٖ کی مثال جیسے اللہ کی ذات پر ایمان لانا، منعم کا شکر کرنا، سچ بولنا، عدل اور برابری کرنا، نماز پڑھنا اور دوسری وہ عبادتیں جو خالص اللہ تعالیٰ کے لئے ادا کی جاتی ہیں۔ جیسے روزہ، حج وغیرہ یہ ساری چیزیں مامور بہ ہیں اللہ تعالیٰ نے ان سب کا امر فرمایا ہے اور حسن کا معنی ان کی ذات میں پایا جاتا ہے۔

حسن لغیرہٖ کی مثال جیسے جہاد یعنی قتال کرنا۔ مامور بہ ہے اور اس میں حسن کا معنی غیر کی وجہ سے آیا ہے اور وہ غیر کفار کے شر کو دفع کرنا اور اعلاء کلمۃ اللہ ہے۔ اور یہ دونوں چیزیں حسن اور خوبی والی ہیں ان کی خوبی کی وجہ سے قتال میں بھی حسن اور خوبی پیدا ہوگئی ہے۔، ورنہ قتال فی نفسہٖ کوئی خوبی والی چیز نہیں ہے، کیوں کہ اس میں شہروں کی بربادی اور آدمیوں کا خون بہانا ہوتا ہے۔

قولہ فحکم هذا النوع انه وجب على العبد اداء ه الخ ۔ سے مصنف رحمہ اللہ نے حسن بنفسہٖ کی دو قسمیں بیان فرمائی ہیں۔

مصنف رحمہ اللہ نے تقسیم کا عنوان تو اختیار نہیں کیا البتہ جو تفصیل ذکر کی ہے اس سے دو قسمیں سمجھ میں آتی ہیں۔

(۱)...... مامور بہ حسن بنفسہٖ کی پہلی قسم یہ ہے کہ بندے پر جب اس کا ادا کرنا واجب ہو تو اس کے ساقط ہونے کا احتمال نہیں ہوتا۔ وہ مامور بہ صرف ادا کرنے کے ساتھ ہی ساقط ہوتا ہے جیسے اللہ تعالیٰ کی ذات پر دل سے ایمان لانا۔ یعنی تصدیق قلبی بندے کے ذمے سے کسی وقت بھی ساقط نہیں ہوتی۔

(۲)...... مامور بہ حسن بنفسہٖ کی دوسری قسم یہ ہے کہ وہ آمر کے ساقط کرنے سے یا اس کو ادا کرنے سے بندے کے ذمے سے ساقط ہو جاتی ہے۔ جیسے ایمان کا اقرار باللسان کرنا، بندہ جب ایمان کا اقرار باللسان کر لیتا ہے تو وہ بندے کے ذمے سے ساقط ہو جاتا ہے یا آمر کے ساقط کرنے سے ساقط ہو جاتا ہے آمر یعنی اللہ تعالیٰ نے اکراہ اور مجبوری کے وقت اس کو خود ساقط کر دیا ہے اگر کوئی مسلمان اکراہ اور زبردستی کے وقت کلمہ کفر زبان سے کہہ دے بشرطیکہ اس کے دل میں تصدیق قلبی موجود ہو تو اس سے کافر نہیں ہوتا۔ قرآن میں اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا ہے " **من كفر بالله من بعد ايمانه الا من اُكره وقلبه مطمئنّ بالايمان** " جو آدمی ایمان لانے کے بعد کفر کرے (تو اس پر اللہ کا غضب ہے اور اس کے لئے بڑا عذاب ہے) سوائے اس آدمی کے جس پر زبردستی کی گئی ہو اور اس کا دل ایمان پر

مطمئن ہو (تو اس پر نہ اللہ تعالیٰ کا غضب ہوگا اور نہ اس کے لئے عذابِ عظیم ہوگا) یہ آیتِ کریمہ حضرت عمار بن یاسر رضی اللہ عنہ کے بارے میں نازل ہوئی جنہوں نے کفار کے اکراہ اور زبردستی کرنے پر کلمہ کفر صرف زبان سے کہہ دیا لیکن دل ایمان پر مطمئن تھا۔

معلوم ہوا کہ اکراہ کی حالت میں خود اللہ تعالیٰ نے اقرار باللسان کو ساقط کر دیا ہے۔

قولہ وعلی ھذا قلنا اذا وجبت الصلوٰۃ فی اول الوقت الخ ۔ مامور بہ حسن بنفسہ کی جو قسم سقوط کا احتمال رکھتی ہے بندے کے ذمے وہ مامور بہ یا تو ادا کرنے سے ساقط ہوگا یا آمر کے ساقط کرنے سے ساقط ہوگا، اسی اُصول پر مصنف رحمہ اللہ نے اس عبارت میں دو مسئلے متفرع کئے ہیں۔

پہلا مسئلہ: — ظہر کی نماز کا وقت (مثلاً) شروع ہوا تو ایک آدمی پر ظہر کی نماز واجب ہوئی اس آدمی نے اول وقت میں ہی ظہر کی نماز ادا کر لی تو ادا کرنے سے وجوب اس کے ذمے سے ساقط ہو جائے گا لیکن اگر اس نے اول وقت میں نماز ادا نہیں کی اور ظہر کے آخری وقت میں اس پر جنون طاری ہو گیا اور اس وجہ سے وہ کئی دن تک پاگل رہا تو اس کے ذمے سے نماز کا وجوب ساقط ہو جائے گا کیوں کہ جنون کی وجہ سے خود شارع نے اس کے ذمے سے وجوب ساقط کر دیا ہے۔

دوسرا مسئلہ: — ظہر کا وقت شروع ہوا تو عورت پر نماز ظہر واجب ہوئی اس عورت نے اول وقت میں ہی نماز پڑھ لی تو نماز پڑھ لینے سے اس کے ذمے سے وجوب ساقط ہو جائے گا لیکن اس نے اول وقت میں ظہر کی نماز نہیں پڑھی اور ظہر کے آخری وقت میں اس کو حیض آ گیا یا حاملہ تھی اس کا بچہ پیدا ہو گیا تو نماز کا وجوب اس کے ذمے سے ساقط ہو جائے گا کیوں کہ خود شریعت نے حیض ونفاس کی وجہ سے نماز عورت کے ذمے سے ساقط کر دی ہے۔

قولہ ولا یسقط بضیق الوقت الخ ۔ مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ نماز کا وجوب بندے کے ذمے سے وقت کی تنگی، پانی اور لباس وغیرہ کے نہ ہونے سے ساقط نہیں ہوگا، وقت کی تنگی سے اس لئے ساقط نہیں ہوگا کہ اگر وقت اتنا تنگ ہے کہ اس میں فرض کی چار رکعتیں بھی نہیں پڑھ سکتا تو شریعت نے اس کا بدل قضاء کی صورت میں رکھا ہے وقت کے بعد قضا کر لے یا نماز کے وقت میں بندے کو پانی نہیں ملا تو بھی وجوب ساقط نہیں ہوگا اس لئے کہ شریعت نے پانی کا بدل تیمّم رکھا ہے تیمّم کر کے نماز کا واجب ادا کر لے۔ یا نماز کے وقت میں بندے کو ستر چھپانے کے لئے کپڑے میسر نہیں آئے تو بھی نماز کا وجوب ساقط نہیں ہوگا، اس لئے کہ شریعت نے اس کا بدل رکھا ہے کہ نماز

بیٹھ کر پڑھ لے اور رکوع وسجدہ اشارے کے ساتھ ادا کر لے۔

ونحوه . یا اس طرح کا کوئی اور عذر پیش آ گیا تو بھی وجوب ساقط نہیں ہوگا جیسے کوئی آدمی صحرا یا جنگل میں ہے اور وہاں قبلہ معلوم نہیں تو بھی وجوب ساقط نہیں ہوگا اس لئے کہ آمر کی طرف سے اس کا بدل تحری موجود ہے، تحری کر کے نماز پڑھ لے۔

النوع الثانی مایکون حسناً بواسطة الغیر وذالک مثل السعی الی الجمعة والوضوء للصلوٰة فان السعی حسن بواسطة کونه مفضیاً الیٰ اداء الجمعة والوضوء حسن بواسطة کونه مفتاحاً للصلوٰة وحکم هذا النوع انه یسقط بسقوط تلک الواسطة حتی ان السعی لایجب علی من لاجمعة علیه ولا یجب الوضوء علی من لاصلوٰة علیه ولو سعیٰ الیٰ الجمعة فحمل مکرها الی موضع اٰخر قبل اقامة الجمعة یجب علیه السعی ثانیاً ولو کان معتکفاً فی الجامع یکون السعی ساقطاً عنه وکذالک لو توضأ فاحدث قبل اداء الصلوٰة یجب علیه الوضوء ثانیاً ولو کان متوضیاً عند وجوب الصلوٰة لایجب علیه تجدید الوضوء والقریب من هذا النوع الحدود والقصاص والجهاد فان الحد حسن بواسطة الزجر عن الجنایة والجهاد حسن بواسطة دفع شر الکفرة واعلاء کلمة الحق ولو فرضنا عدم الواسطة لایبقٰی ذالک ماموراً به فانه لولا الجنایة لایجب الحد ولو لا الکفر المفضی الی الحراب لایجب علیه الجهاد .

ترجمہ:- مامور بہ کی دوسری قسم وہ ہے جو حسن ہو غیر کے واسطے کی وجہ سے اور اس کی مثال جمعہ کے لئے سعی اور نماز کے لئے وضو کرنا ہے۔ (یہ حسن لغیرہ کی مثال ہے) اس لئے کہ سعی الی الجمعہ خوبی والا ہے اس واسطے کی وجہ سے کہ وہ اداء جمعہ تک پہنچانے والا ہے اور وضو خوبی والا ہے اس واسطہ کی وجہ سے کہ وہ نماز کی کنجی ہے۔ اور اس قسم کا حکم یہ ہے کہ یہ مامور بہ ساقط ہو جاتا ہے اس واسطے کے ساقط ہونے کی وجہ سے اس لئے سعی الی الجمعہ واجب نہیں ہوگی اس آدمی پر جس پر جمعہ نہیں ہے اور وضو واجب نہیں ہے اس آدمی پر جس پر نماز واجب نہیں ہے۔ اور اگر کسی آدمی

نے جمعہ کی طرف سعی کی اور اس کو زبردستی اٹھالیا گیا کسی دوسری جگہ کی طرف جمعہ کی نماز قائم کرنے سے پہلے تو اس پر دوبارہ سعی واجب ہوگی۔ اور اگر کوئی آدمی اعتکاف کئے ہوئے ہو جامع مسجد میں تو سعی الی الجمعہ اس سے ساقط ہوگی۔ اور اسی طرح اگر کسی آدمی نے وضو کیا اور نماز ادا کرنے سے پہلے اس کا وضو ٹوٹ گیا تو اس پر دوبارہ وضو واجب ہوگا اور اگر کوئی آدمی باوضو ہو نماز کے واجب ہونے کے وقت تو اس پر تازہ وضو کرنا واجب نہیں ہوگا۔ اور مامور بہ حسن لغیرہ کی اس قسم کے قریب حدود وقصاص اور جہاد ہے۔ اس لئے کہ حد لگانا حسن وخوبی والا ہے جرم سے روکنے کے واسطے کی وجہ سے۔ اور جہاد کرنا حسن وخوبی والا ہے کفار کے شر کو دفع کرنے اور حق تعالیٰ کے کلمے کو بلند کرنے کے واسطے کی وجہ سے اور اگر ہم اس واسطہ کے نہ ہونے کو فرض کرلیں تو یہ حد وغیرہ مامور بہ بن کر باقی نہیں رہیں گے اس لئے کہ اگر جرم نہ ہوتا تو حد واجب نہ ہوتی اور اگر لڑائی تک پہنچانے والا کفر نہ ہوتا تو امیر پر جہاد واجب نہ ہوتا۔

تشریح: -- اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ نے حسن کے اعتبار سے مامور بہ کی دوسری قسم حسن لغیرہ کی اقسام اور ان کے احکام ذکر فرمائے ہیں۔ مصنف رحمہ اللہ نے اس کی تقسیم کا عنوان تو اختیار نہیں فرمایا لیکن جو تفصیل ذکر کی ہے اس سے دو قسمیں سمجھ میں آجاتی ہیں۔

(۱)...... حسن لغیرہ کی پہلی قسم یہ ہے کہ جس غیر کے واسطے کی وجہ سے اس مامور بہ میں حسن اور خوبی آئی ہے وہ غیر اس مامور بہ سے منفصل اور الگ ہو اور اس مامور بہ کو ادا کرنے سے وہ غیر ادا نہ ہوتا ہو۔ جیسے وضو مامور بہ حسن لغیرہ ہے نماز کی وجہ سے اس میں حسن آیا ہے اور نماز اس سے الگ ہے وضو کرنے سے نماز ادا نہیں ہو جاتی۔

(۲)...... حسن لغیرہ کی دوسری قسم یہ ہے کہ جس غیر کی وجہ سے اس میں حسن اور خوبی آئی ہے وہ غیر اس مامور بہ کے ساتھ متصل ہو اور اس مامور بہ کے ادا کرنے کے ساتھ وہ غیر بھی ادا ہو جاتا ہو جیسے جہاد مامور بہ حسن لغیرہ ہے اس میں حُسن، اعلاء کلمۃ اللہ کے واسطے کی وجہ سے پیدا ہوا ہے اور اعلاء کلمۃ اللہ جہاد کے ساتھ متصل ہے، جب جہاد کا مامور بہ ادا ہوتا ہے تو اعلاء کلمۃ اللہ کا مقصود بھی حاصل ہو جاتا ہے اس کو الگ سے ادا کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی۔ مصنف رحمہ اللہؒ نے اس دوسری قسم کو آگے جا کر " والقریب من هذا النوع الخ " سے بیان فرمایا ہے۔

قوله والنوع الثاني مايكون حسناً بواسطة الغير الخ ۔ سے مصنف رحمہ اللہ نے حسن لغیرہ کی قسم اول کو

بیان فرمایا ہے۔ مامور بہ حسن لغیرہ کی پہلی قسم کی مثال سعی الی الجمعہ یعنی جمعہ کی تیاری کر کے جانا ہے اور دوسری مثال نماز کے لئے وضو کرنا ہے۔

سعی الی الجمعہ مامور بہ ہے قرآن میں اللہ تعالیٰ نے اس کا امر فرمایا ہے، ارشاد ہے" **فاسعوا الیٰ ذکر الله** "، لیکن خود سعی الی الجمعہ میں کوئی حسن اور خوبی نہیں پائی جاتی بلکہ اس میں حسن اور خوبی اس وجہ سے آئی ہے کہ اس کے واسطے سے آدمی نماز جمعہ ادا کر لیتا ہے اور نماز کا ادا کرنا اصل مقصود ہے جس کا حسن ذاتی ہے۔

اسی طرح وضو کرنا مامور بہ ہے قرآن میں اللہ تعالیٰ نے اس کا امر فرمایا ہے ارشاد ہے " **اذا قمتم الی الصلوٰة فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق الخ** " لیکن خود وضو میں کوئی حسن اور خوبی نہیں پائی جاتی (اعضاء اگر صاف ستھرے بھی ہوں تو وضو کرنا پانی کو ضائع کرنا ہے جو اچھی بات نہیں) بلکہ اس میں حسن اور خوبی اس لئے آئی ہے کہ اس کے واسطے سے نماز پڑھنا جائز ہو جاتا ہے اور یہ وضو نماز کی کنجی بن جاتا ہے اور نماز پڑھنا بہت ہی خوبی والی بات ہے کہ اس سے اپنے مولیٰ اور آقا کی فرمان برداری ہوتی ہے۔

حسن لغیرہ کا اُصول:- قوله وحكم هٰذا النوع انه يسقط بسقوط تلك الواسطة الخ ۔

مامور بہ حسن لغیرہ کی اس قسم کا اصول یہ ہے کہ جس واسطے کی وجہ سے اس مامور بہ میں حسن آیا ہے اگر وہ واسطہ ساقط ہو جائے تو یہ مامور بہ بھی ساقط ہو جائے گا اور اگر وہ واسطہ ساقط نہ ہو تو مامور بہ بھی ساقط نہیں ہوگا۔

اسی اصول پر مصنف رحمہ اللہ نے " **حتی ان السعی الخ** " سے مسئلہ متفرع کر کے بتا دیا کہ جس آدمی پر نماز جمعہ واجب نہیں اس پر سعی الی الجمعہ کا مامور بہ بھی واجب نہیں۔ مثلاً مریض، مسافر اور عورت پر نماز جمعہ واجب نہیں تو اس پر سعی الی الجمعہ بھی واجب نہیں کیوں کہ سعی میں نماز جمعہ کی وجہ سے حسن آیا ہے جب نماز جمعہ واجب نہیں تو سعی بھی واجب نہیں ہوگی۔

اسی طرح جن لوگوں پر نماز واجب نہیں ان پر وضو بھی واجب نہیں۔ مثلاً حائضہ، نفساء، اور مجنون پر نماز واجب نہیں تو ان پر وضو بھی واجب نہیں ہوگا، کیوں کہ جب اصل مقصود ساقط ہو گیا تو وضو کا مامور بہ بھی ساقط ہو جائے گا۔

قوله ولو سعى الى الجمعة الخ ۔ سے مصنف رحمہ اللہ نے مامور بہ حسن لغیرہ کے اصول پر دو اور جزی مسئلے متفرع کئے ہیں۔

پہلا مسئلہ:- کوئی آدمی جمعہ کی نماز کے لئے جارہا تھا اور اس کو زبردستی کوئی اٹھا کر دوسری جگہ لے گیا۔ مثلاً اسلام آباد پولیس کی موبائل گاڑی اس کو تھانے لے گئی اور اس کو نماز جمعہ سے پہلے چھوڑ دیا تو اس پر دوبارہ سعی واجب ہوگی کیوں کہ نماز کے جس واسطے کی وجہ سے سعی میں حسن آیا تھا وہ نماز جمعہ اس کے ذمے سے ساقط نہیں ہوئی تو سعی الی الجمعہ کا وجوب بھی ساقط نہیں ہوگا۔ ہاں اگر نماز جمعہ کے بعد اس کو چھوڑا تو نماز جمعہ کے ساقط ہونے سے سعی کا وجوب بھی ساقط ہو جائے گا۔ اور اگر کوئی آدمی جامع مسجد میں اعتکاف کئے ہوئے ہو اور اس مسجد میں نماز جمعہ بھی ادا کی جاتی ہے تو اس معتکف پر سعی واجب نہیں ہوگی کیوں کہ سعی الی الجمعہ نماز جمعہ کے لئے ہے اور یہاں اس کو نماز جمعہ کی ادائیگی سعی کے بغیر ہی حاصل ہے۔

دوسرا مسئلہ:- کسی آدمی نے مثلاً ظہر کی نماز کے لئے وضو کیا اور نماز کی ادائیگی سے پہلے اس کا وضو ٹوٹ گیا تو اس پر دوبارہ وضو کرنا واجب ہوگا کیونکہ اس پر وضو کا وجوب نماز کے واسطے کی وجہ سے تھا اور نماز اس کے ذمے سے ساقط نہیں ہوئی تو وضو کا وجوب بھی ساقط نہیں ہوگا اور اگر اس نے ظہر کے لئے وضو کیا اور عصر کا وقت داخل ہونے کے بعد بھی اس کا وہ وضو باقی رہا تو عصر کے لئے تازہ وضو کرنا واجب نہیں ہوگا کیونکہ وضو کا وجوب نماز کے واسطے کی وجہ سے تھا اور نماز کو ادا کرنا تجدید وضو کے بغیر بھی اس کے لئے جائز ہے۔

قوله والقريب من هذا النوع الخ ۔ سے مصنف رحمہ اللہ نے حسن لغیرہ کی دوسری قسم بیان فرمائی ہے اور حسن لغیرہ کی دوسری قسم یہ ہے کہ جس غیر کی وجہ سے مامور بہ میں حسن آیا ہے وہ اس کے ساتھ متصل ہے اور اس مامور بہ کو ادا کرنے کے ساتھ وہ غیر (اصل مقصود) بھی ادا ہو جاتا ہے جیسے حدود وقصاص اور جہاد۔ اس قسم میں بھی حسن کا معنی غیر کی وجہ سے آیا ہے لیکن وہ غیر اس مامور بہ کے ادا کرنے کے ساتھ ہی ادا ہو جاتا ہے اس لئے مصنف رحمہ اللہ نے اس کو پہلی قسم کے قریب قرار دیا ہے اور فرمایا ہے **"والقريب من هذا النوع"**

مصنف رحمہ اللہ نے اس کی تین مثالیں دی ہیں، حدود، قصاص اور جہاد۔ حدود حد کی جمع ہے حد اللہ تعالیٰ کے حق طور پر مقرر کردہ اس سزا کو کہا جاتا ہے جو کسی کے معاف کرنے سے معاف نہیں ہوتی۔ جیسے حد زنا، حد قذف وغیرہ، حد مامور بہ حسن لغیرہ ہے کیونکہ اس میں جرم سے روکنے کے واسطے کی وجہ سے حسن آیا ہے اور جرم سے روکنے کا مقصود حد کے قائم کرنے سے ہی حاصل ہو جاتا ہے جب مجرم پر حد جاری ہوتی ہے تو اس کو دیکھ کر دوسرے لوگ اور خود یہ مجرم بھی جرم کے ارتکاب سے رک جاتے ہیں۔ الگ سے ان کو روکنے کی ضرورت نہیں رہتی۔

قصاص قتل کے بدلے میں قتل کرنے کو کہا جاتا ہے اور اس میں حسن اس واسطے کی وجہ سے آیا ہے کہ اس سے مقصود دوسرے لوگوں کی زندگی کی حفاظت ہے اور اس کے قائم کرنے سے ہی یہ مقصود حاصل ہو جاتا ہے الگ سے اس کو ادا کرنے کی ضرورت نہیں رہتی۔ اس کو دیکھ کر کئی قتل کا ارادہ کرنے والے اپنے ارادے سے باز آجاتے ہیں اور جہاد اللہ کے راستے میں قتال کرنے کو کہا جاتا ہے اور اس سے مقصود اللہ تعالیٰ کے کلمے کو بلند کرنا اور کفار کے شر دفع کرنا ہے۔ خود جہاد کرنے میں تو کوئی خوبی نہیں کیونکہ اس میں خونریزی اور کئی شہروں کی بربادی ہوتی ہے لیکن اس میں اعلاء کلمہ اللہ تعالیٰ اور کفار کے شر کو دفع کرنے کے واسطے کی وجہ سے حسن آیا ہے اور اعلاء کلمہ اللہ تعالیٰ کا مقصود جہاد کے ساتھ ہی حاصل ہو جاتا ہے الگ سے اس کو ادا کرنے کی ضرورت نہیں رہتی۔

قولہ ولو فرضنا عدم الواسطہ الخ ۔ مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر ہم اُس واسطے کے نہ ہونے کو تھوڑی دیر کے لئے مان لیں جس کی وجہ سے ان میں حسن آیا تھا تو حدود اور جہاد وغیرہ مامور بہ باقی نہیں رہیں گے کیونکہ کوئی جرم ہی نہ ہو تو پھر کسی پر حد واجب نہیں ہوگی۔ اسی طرح لڑائی تک پہنچانے والا کفر کا شر نہ ہو تو پھر امام المسلمین پر جہاد بھی واجب نہیں ہوگا۔

اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ حسن لغیرہ کی دوسری قسم حکم میں حسن لغیرہ کی پہلی قسم کے ساتھ شریک ہے کہ واسطے کے ساقط ہونے کی وجہ سے مامور بہ حسن لغیرہ ساقط ہو جائے گا اگر واسطہ باقی ہو تو وہ مامور بہ بھی باقی رہے گا۔

فصل الواجب بحكم الامر نوعان اداءٌ وقضاءٌ فالأداءُ عبارة عن تسليم عين الواجب الى مستحقة والقضاءُ عبارة عن تسليم مثل الواجب الى مستحقة ثم الاداءُ نوعان كامل وقاصر فالكامل مثل اداء الصلوة في وقتها بالجماعة او الطواف متوضيا وتسليم المبيع سليما كما اقتضاهُ العقد الى المشترى وتسليم الغاصب العين المغصوبة كما غصبها وحكم هذا النوع ان يحكم بالخروج عن العهدة به وعلى هذا قلنا الغاصب اذا باع المغصوب من المالك او رهنه عنده او وهب له وسلمه اليه يخرج عن العهدة ويكون ذالك اداءً لحقه ويلغو ماصرح به من البيع والهبة ولو غصب طعاماً فاطعمه مالكه وهو لا يدرى انه طعامه او غصب ثوبا فالبسه مالكه وهو لا يدرى انه ثوبه يكون ذالك اداءً

لحقه والمشتری فی البیع الفاسد لو اعار المبیع من البائع او رهنه عنده اواٗجره منه او باعه منه اووهبه له وسلمه یکون ذالک اداءً لحقه ویلغوما صرح به من البیع والهبة ونحوه .

ترجمہ:- امر کے حکم سے واجب ہونے والی شی کی دوقسمیں ہیں(۱)ادا(۲)قضاپس ادانام ہے عین واجب کواس کے مستحق کے سپرد کرنے کا اور قضا نام ہے مثل واجب کواس کے مستحق کے سپرد کرنے کا پھر ادا کی دوقسمیں ہیں کامل اور قاصر پس ادا کامل کی مثال نماز کواپنے وقت میں جماعت کے ساتھ ادا کرنا ہے یا باوضوطواف کرنا ہے اور مبیع کوصحیح سالم مشتری کے سپرد کرنا ہے جیسا کہ اس کے سپرد کرنے کا تقاضا عقد نے کیا تھا اور غاصب کا مغصوبہ چیز کواسی طرح سپرد کرنا جس طرح کہ اس نے غصب کیا تھا اور ادا کامل کی اس قسم کا حکم یہ ہے کہ حکم لگایا جائے گا واجب کی ذمہ داری سے نکلنے کا ادا کی اس قسم کے ذریعے اور اس کے اسی حکم کی بنا پر ہم نے کہا کہ جب غاصب نے مغصوبہ چیز مالک پر بیچ دی یا مغصوبہ چیز اس کے پاس رہن رکھوادی یا اس کو ہبہ کردی اور وہ اس کے سپرد کردی تو وہ واجب کی ذمہ داری سے نکل جائے گا اور یہ بیع ،رہن (وغیرہ) اس کے حق کوادا کرنا ہوگا اور جس بیع رہن (وغیرہ) کی اس نے تصریح کی ہے وہ لغو ہو جائے گی اور اگر اس نے کھانے کی کوئی چیز چھینی پھر وہ اس کے مالک کوکھلادی حالانکہ مالک نہیں جانتا کہ یہ اسی کی کھانے کی چیز ہے اور کپڑا چھینا پھر وہ اسی کے مالک کو پہنا دیا حالانکہ مالک نہیں جانتا کہ یہ اسی کا کپڑا ہے تو یہ کھلانا اور پہنانا مالک کے حق کوادا کرنا ہوگا اور بیع فاسد میں مشتری نے اگر مبیع بائع کوعاریت پر دیدی یا اسے بائع کے پاس رہن رکھوادیا یا وہ اس کوکرایہ پر دیدی یا وہ اسے ہبہ کر کے اس کے سپرد کردی تو یہ عاریت اور رہن وغیرہ اس بائع کے حق کوادا کرنا ہوگا اور جس بیع اور ہبہ وغیرہ کی اس نے تصریح کی تھی وہ لغو ہو جائے گی۔

تشریح:- اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ نے امر کے حکم سے ثابت ہونے والی شی کی تقسیم اور پھر اس کی اقسام اور ان کے احکام ذکر فرمائے ہیں تو فرماتے ہیں "الواجب بحکم الامر نوعان الخ " کہ امر کے حکم سے ثابت ہونے والی شی کی دوقسمیں ہیں ادا اور قضا۔ بحکم الامر میں اضافت بیانیہ ہے جو مضاف الیہ کے بیان اور وضاحت کیلئے

ہوتی ہے مطلب یہ ہے کہ خود امر سے ثابت ہونے والے حکم کی دو قسمیں ہیں (۱) ادا (۲) قضا۔

ادا کی تعریف: ۔" تسلیم عین الواجب الی مستحقه "عین واجب کو اس کے مستحق کے سپرد کرنا واجب اگر حقوق اللہ میں سے ہے تو اس کا مستحق اللہ رب العالمین ہے اور اگر وہ واجب حقوق العباد میں سے ہے تو اس کا مستحق بندہ ہے حقوق اللہ کی مثال نماز اور روزہ وغیرہ ہے اپنے وقت میں کوئی آدمی انہیں ادا کرتا ہے تو ان کو اللہ تعالیٰ کے سپرد کر دیتا ہے حقوق العباد کی مثال مالک کو مغصوبہ چیز کا لوٹانا غاصب پر واجب ہے غاصب یہی مغصوبہ چیز واپس کر دے تو یہ ادا ہے۔

قضاء کی تعریف: ۔ تسلیم مثل الواجب الی مستحقه۔ مثل واجب یعنی واجب کی طرح کوئی چیز اس کے مستحق کے سپرد کرنا جیسے فرض کی چار رکعتیں اپنے وقت سے فوت ہوگئیں تو وقت کے بعد اسی طرح کی چار رکعتیں پڑھنا قضاء ہے مریض اور مسافر نے رمضان کے جتنے روزے نہیں رکھے تھے اتنے ہی روزے بعد میں رکھنا قضاء ہے یا غاصب نے مغصوبہ چیز تلف کر دی تو اسی طرح کی چیز یا اس کی قیمت مالک کو ادا کرنا قضا ہے کہ قیمتی چیزوں میں شریعت نے قیمت کو اصل اور عین کی طرح قرار دیا ہے۔

ثم الاداءُ نوعان الخ ۔ مصنف رحمہ اللہ نے ادا کی دو قسمیں بیان فرمائی ہیں ادا کامل اور ادا قاصر۔

ادا کامل کی تعریف: ۔ مصنف رحمہ اللہ نے یہاں ادا کامل کی تعریف ذکر نہیں کی لیکن آگے جا کر ادا قاصر کی جو تعریف ذکر کی ہے اس سے ادا کامل کی تعریف بھی سمجھ میں آجاتی ہے ادا کامل کی تعریف اس طرح ہوگی کہ مامور بہ بندے کے ذمے جن صفات کے ساتھ واجب ہوا تھا اس کو ان ہی صفات کے ساتھ اس کے مستحق کے سپرد کرنا، مصنف رحمہ اللہ نے ادا کامل کی چند مثالیں ذکر فرمائی ہیں۔

پہلی مثال: ۔ نماز کا مامور بہ بندے کے ذمے اس صفت کے ساتھ واجب ہوا ہے کہ اس کو اپنے وقت میں کسی عالم فاضل اور متقی امام کے پیچھے جماعت کے ساتھ پڑھے تو نماز کو کسی عالم فاضل اور متقی امام کے پیچھے جماعت کے ساتھ پڑھنا اداء کامل ہوگا اور اگر اس کو اپنے وقت میں بغیر جماعت کے پڑھیں تو یہ ادا قاصر ہے کیونکہ نماز جن حقوق اور صفات کے ساتھ واجب ہوئی تھی ان کے ساتھ مستحق کے سپرد نہیں ہوئی۔

اور اگر نماز کسی فاسق فاجر یا بدعتی امام کے پیچھے اپنے وقت میں پڑھی تو یہ من وجہ کامل اور من وجہ قاصر ہے

من وجہ کامل اس لئے ہے کہ جماعت کے ساتھ پڑھی گئی اور من وجہ قاصر اس لئے ہے کہ بدعتی اور فاسق فاجر کے پیچھے پڑھی گئی ہے اور نماز کا حق یہ نہیں کہ اس کو بدعتی یا فاسق فاجر کی اقتدا میں پڑھا جائے۔

دوسری مثال: - طواف باوضو حالت میں کرنا، ایک حدیث میں ارشاد ہے "الطواف بالبیت صلوٰۃ غیر انکم تتکلمون فیہ" بیت اللہ شریف کا طواف نماز کی طرح ہے جس طرح نماز طہارت کے ساتھ ادا کی جاتی ہے اسی طرح بیت اللہ شریف کا طواف بھی طہارت اور وضو کے ساتھ ہوگا لیکن نماز اور طواف میں فرق یہ ہے کہ طواف میں ضروری بات کر سکتے ہیں اور نماز میں کسی قسم کی بات نہیں کر سکتے تو طواف باوضو ہو کر کریں تو یہ ادا کامل ہے کیونکہ اسی صفت پر مستحق کے سپرد کیا گیا ہے جس صفت پر وہ واجب ہوا تھا۔ اور بغیر وضو کے طواف کرنا ادا قاصر ہے کہ اس صفت کے ساتھ طواف واجب نہیں ہوا۔

تیسری مثال: - مبیع کی جس صفت اور حالت پر بائع اور مشتری کا عقد ہوا ہے بائع کا اس بیع کو اسی حالت اور صفت پر مشتری کے سپرد کرنا ادا کامل ہے اور اگر اس میں کچھ نقصان پیدا ہو گیا پھر بائع نے وہ مبیع مشتری کے سپرد کی تو یہ ادا قاصر ہے۔

چوتھی مثال: - غاصب نے مغصوبہ چیز جس حالت میں غصب کی تھی بعینہ اسی حالت میں مالک کے سپرد کرنا ادا کامل ہے اور اگر اس میں کچھ نقصان و تغیر آ گیا ہو تو اس حال میں ادا کرنا قاصر ہے۔

اداءِ کامل کا اُصول: - **قولہ وحکم ھذا النوع ان یحکم بالخروج الخ** - ادا کامل کا اُصول یہ ہے کہ ادا کامل کے ادا کرنے سے بندہ واجب کی ذمہ داری سے نکل جاتا ہے اور سبکدوش ہو جاتا ہے۔ مثلاً نماز اپنے وقت میں جماعت کے ساتھ پڑھ لی یا طواف کو باوضو کر لیا یا غاصب نے بعینہ مغصوبہ چیز تغیر و تبدل کے بغیر مالک کے سپرد کر دی تو وہ واجب کی ذمہ داری سے نکل گیا اور اللہ تعالیٰ کی طرف سے واجب کردہ حکم سے وہ سبکدوش ہو گیا۔

قولہ وعلی ھذا قلنا الخ - مصنف رحمہ اللہ نے ادا کامل کے اصول (حکم) پر چند مسائل متفرع کئے ہیں۔

پہلا مسئلہ: - غاصب نے کوئی چیز غصب کی تو اس پر واجب ہے کہ یہ مغصوبہ چیز مالک کو واپس کرے لیکن اس نے بعینہ وہی چیز مالک پر بیچ دی یا اس کے پاس رہن رکھوا دی یا اس کو ہبہ کر کے اس کے سپرد کر دی تو غاصب واجب کی ذمہ داری سے نکل جائے گا اور مالک کے حق کو پہنچانے والا ہوگا اور جس بیع رہن اور ہبہ کی اس نے تصریح کی ہے وہ لغو

ہو جائے گی، کیوں کہ غاصب اس چیز کا مالک ہی نہیں تھا تو اس کی طرف سے یہ تصرفات صحیح نہیں ہوں گے۔ بیع کی صورت میں جب مالک کو اپنی چیز کا علم ہو جائے تو اس کو ثمن ادا نہ کرے یا اگر ادا کر چکا ہے تو واپس لے لے اور رہن کی صورت میں مالک اپنے حق کی وصول کے لئے رہن کے طور پر کسی اور چیز کا مطالبہ کرے۔

دوسرا مسئلہ: -**قولہ ولو غصب طعاماً فاطعمه مالكه الخ** غاصب نے کھانے کی کوئی چیز مثلاً آم کسی سے غصب کئے اور پھر وہی آم مالک کو کھلا دیئے حالانکہ اس کو معلوم نہیں کہ یہ آم اسی کے ہیں یا کوئی کپڑے کی چادر غصب کی اور پھر وہی چادر مالک کو پہنا دی حالانکہ مالک کو معلوم نہیں ہے کہ یہ اس کی چھینی ہوئی چادر ہے تو دونوں صورتوں میں غاصب، مالک کے حق کو ادا کرنے والا ہوگا اور واجب کی ذمہ داری سے سبکدوش ہو جائے گا اور مالک کو کھلانے اور پہنانے کا جو عنوان اس نے اختیار کیا ہے وہ عنوان لغو ہو جائے گا کیونکہ غاصب پر واجب تھا کہ بعینہٖ مغصوبہ چیز مالک کو واپس کرے اور کھلانے و پہنانے سے مالک کو بعینہٖ اس کی چیز پہنچ گئی تو غاصب کا واجب حکم پورا ہو گیا۔

تیسرا مسئلہ: -اس مسئلے کے سمجھنے سے پہلے بیع فاسد کی تعریف اور اس کا حکم سمجھیں۔

بیع فاسد کی تعریف: -بیع فاسد وہ بیع ہے جس میں کوئی ایسی شرط لگائی جائے جو تقاضا عقد کے خلاف ہو اور اس میں بائع مشتری یا مبیع جبکہ اس کے لئے کوئی حق ثابت ہو سکتا ہو (جیسے باندی غلام) میں سے کسی ایک کا فائدہ ہو جیسے بائع غلام کے بیچنے کے لئے شرط لگا دے کہ تم اس کو خریدنے کے بعد آزاد کرو گے تو یہ بیع فاسد ہے۔

بیع فاسد کا حکم: -اس کا حکم یہ ہے کہ اس کو فسخ کرنا ضروری ہے مشتری کو چاہیئے کہ مبیع واپس کر کے اپنا ثمن لے لے اور بائع کو چاہیئے کہ ثمن واپس کر کے اپنا مبیع لے لے پھر اگر بیع کرنا چاہیں تو بغیر شرط کے بیع کریں۔

اب متفرع کردہ مسئلہ کو سمجھیں مشتری نے بیع فاسد کے ساتھ کوئی چیز خریدی تھی اس کیلئے اس بیع کو ختم کرنا ضروری تھا اس نے بیع کو ختم تو نہیں کیا لیکن وہ مبیع بائع کو عاریت پر دیدی مثلاً گھوڑا خریدا تھا اس کے بعد بائع کو عاریت پر دیدیا، یا بائع کے پاس وہی گھوڑا رہن رکھوا دیا، یا بائع کو کرایہ پر دیدیا وہ گھوڑا پھر بائع پر بیچ دیا، یا بائع کو ہبہ کر دیا اور بائع نے اس پر قبضہ کر لیا تو ان تمام صورتوں میں مشتری بائع کے حق کو ادا کرنے والا ہو گیا اور مشتری نے بیع ہبہ اور عاریت وغیرہ کا جو عنوان اختیار کیا تھا وہ لغو ہو جائے گا۔ جب بائع تک اس کا حق پہنچ گیا تو اب ضروری ہے کہ

مشتری کو ثمن واپس کردے۔

واما الاداء القاصر فهو تسليم عين الواجب مع النقصان في صفته نحو الصلوٰة بدون تعديل الاركان او الطواف محدثا ورد المبيع مشغولا بالدين اوالجناية ورد المغصوب مباح الدم بالقتل او مشغولاً بالدين او الجناية بسبب عند الغاصب واداء الزيوف مكان الجياد اذا لم يعلم الدائن ذالك وحكم هذاالنوع انه اذاامكن جبر النقصان بالمثل ينجبر به والا يسقط حكم النقصان الا في الاثم وعلى هذا اذا ترك تعديل الاركان في باب الصلوة لا يمكن تداركه بالمثل اذ لا مثل له عند العبد فسقط ولو ترك الصلوة في ايام التشريق فقضاها في غير ايام التشريق لايكبر لانه ليس له التكبير بالجهر شرعاً وقلنا في ترك قرأة الفاتحة والقنوت والتشهد وتكبيرات العيدين انه ينجبر بالسهو ولو طاف طواف الفرض محدثا ينجبر ذالك بالدم وهو مثل له شرعاً ۔

ترجمہ:- اور جو ادا قاصر ہے سو وہ عین واجب کو اس کی صفت میں نقصان کے ساتھ (اس کے مستحق کے) سپرد کرنا ہے جیسے تعدیل ارکان کے بغیر نماز پڑھنا یا بے وضو طواف کرنا اور مبیع کو (مشتری کے) سپرد کرنا اس حال میں کہ وہ قرض یا جنایت کے ساتھ مشغول ہو اور مغصوبہ چیز (مالک کو) واپس کرنا اس حال میں کہ قتل کی وجہ سے مباح الدم ہو یا مشغول ہو دین میں یا ایسی جنایت میں جو غاصب کے ہاں کسی سبب سے ہوئی ہے اور کھرے درہموں کی جگہ کھوٹے درہم ادا کرنا جبکہ قرض دینے والے کو ان کے کھوٹے ہونے کا علم نہ ہو۔ اور ادا کی اس قسم (قاصر) کا حکم یہ ہے کہ اگر نقصان کو پورا کرنا مثل کے ساتھ ممکن ہو تو اس کو مثل کے ساتھ پورا کیا جائے گا ورنہ نقصان کا حکم ساقط ہو جائے گا سوائے گناہ کے (کہ گناہ ساقط نہیں ہوگا) اور ادا قاصر کے اسی حکم (اصول) کی بنا پر جب کوئی آدمی نماز میں تعدیل ارکان کو چھوڑ دے تو اس نقصان کو مثل کے ساتھ پورا کرنا ممکن نہیں ہے اس لئے کہ بندے کے پاس تعدیل ارکان کا کوئی مثل نہیں ہے اس لئے نقصان کا حکم

ساقط ہو جائے گا (مگر گناہ ساقط نہیں ہوگا) اور اگر کسی نے ایام تشریق میں نماز چھوڑی اور پھر اس کی قضاء ایام تشریق کے علاوہ کسی دن کی تو وہ تکبیر تشریق نہیں پڑھے گا اس لئے کہ اس کو شرعا زور سے تکبیر پڑھنے کا اختیار نہیں ہے اور ہم نے کہا سورۃ فاتحہ، دعا قنوت، تشہد اور تکبیرات عیدین کو چھوڑ دینے میں کہ اس چھوڑنے کا نقصان پورا ہو جائے گا سجدہ سہو کے ساتھ اور اگر کسی نے بے وضو بیت اللہ شریف کا طواف کیا تو یہ نقصان قربانی کے ساتھ پورا ہو جائے گا اور قربانی وضو کی طرح ہے از روئے شریعت کے۔

تشریح: - اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ نے ادا کی دوسری قسم اداء قاصر کی تعریف اس کی مثالیں اس کا حکم اور اس پر چند مثالیں متفرع کر کے بیان فرمائی ہیں۔

ادا قاصر کی تعریف: - ھو تسلیم عین الواجب مع النقصان فی صفتہ الخ۔ اداء قاصر یہ ہے کہ عین واجب کو اس کی کسی صفت میں نقصان کے ساتھ اس کے مستحق کے سپرد کرنا۔ صفت سے مراد صفت شرعیہ ہے شریعت نے جس صفت پر اس کو واجب کیا تھا ادا کرنے کے وقت وہ صفت نہ ہو تو اداء قاصر ہے جیسے نماز کو بغیر جماعت کے ادا کرنا مصنف رحمہ اللہ نے اداء قاصر کی چند مثالیں بیان فرمائی ہیں۔

پہلی مثال: - نماز کو تعدیل ارکان کے بغیر ادا کرنا۔

تعدیل ارکان کی تعریف: - نماز کے ارکان (رکوع سجدہ اور قومہ) کو اس طرح اطمینان کے ساتھ ادا کرنا کہ ادا کرتے وقت اعضاء کی حرکت ختم ہو جائے اور ان میں سکون پیدا ہو جائے جیسے سجدہ کو ادا کرتے وقت اتنا ٹھہرے کہ سجدہ میں اعضاء کی حرکت ختم ہو کر ان میں سکون پیدا ہو جائے "علی ھذا القیاس" رکوع اور قومہ کو ادا کرنا۔

امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ اور امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک نماز میں تعدیل ارکان واجب ہے اگر کسی نے تعدیل ارکان کو چھوڑ دیا تو نماز ہو جائے گی لیکن اداء قاصر کہلائے گی۔

دوسری مثال: - بے وضو طواف کرنا اداء قاصر ہے۔ اس لئے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا بیت اللہ شریف کا طواف نماز کی طرح ہے جس طرح نماز میں وضو ضروری ہے اسی طرح طواف کو وضو کے ساتھ کرنا واجب ہے۔ جب طواف میں وضو چھوڑ دیا تو یہ اداء قاصر کہلائے گا کیونکہ طواف کی صفت میں کمی کر دی۔

تیسری مثال: — بائع اور مشتری کا غلام پر عقد ہوا اس وقت غلام پر نہ تو کوئی دین تھا اور نہ ہی اس نے کوئی جنایت کی تھی عقد بیع پورا ہو گیا لیکن مشتری نے غلام پر قبضہ نہیں کیا وہ بائع کے پاس ہی تھا کہ اس نے کسی کے ساتھ کوئی عقد کیا جس کی وجہ سے اس پر دین آ گیا یا کسی کا نقصان کیا اور اس پر اس کا تاوان واجب ہو گیا اب بائع یہی غلام مشتری کے سپرد کرتا ہے تو اداء قاصر ہے اس کی صفت میں نقصان آ گیا کیونکہ بیع کے وقت اس غلام کا ذمہ دین اور تاوان دونوں سے خالی تھا اور اب اس کا ذمہ قرض اور جنایت کے ساتھ مشغول ہے۔

چوتھی مثال: — غاصب نے کسی کا غلام غصب کیا اس وقت اس غلام نے نہ کسی کو قتل کیا تھا اور نہ کسی کا کوئی جرم کیا تھا غاصب کے پاس اس غلام نے کسی کو قتل کر دیا اور اس کی وجہ سے قصاص کے طور پر مباح الدم ہو گیا یا کسی سے کوئی قرض لیا اور اس پر دین آ گیا یا کسی کا نقصان کیا اور اس پر تاوان واجب ہو گیا تھا اب غاصب یہی غلام مالک کو واپس کرتا ہے تو یہ اداء قاصر ہے کیونکہ اس کی صحیح سالم ہونے کی صفت میں نقصان آ گیا۔

پانچویں مثال: — ایک آدمی نے دوسرے کو قرض کے طور پر کھرے درہم دیئے مدیون نے بعد میں کھوٹے درہم واپس کیئے اور دائن کو ان کے کھوٹے ہونے کا علم نہیں ہوا اور اس نے کھرے درہموں کی جگہ کھوٹے درہم ہی رکھ لئے تو یہ اداء قاصر کہلائے گی کیونکہ درھموں کے کھرے ہونے کی صفت میں نقصان آ گیا۔

مصنف رحمہ اللہ نے "اذا لم یعلم الدائن ذالک" کی جو قید ذکر کی ہے اس کے متعلق بعض حضرات کی رائے یہ ہے کہ یہ قید احترازی ہے اگر دائن کو ان درہموں کے کھوٹے ہونے کا علم ہوا اور پھر بھی وہ کھوٹے درہم وصول کرلے تو یہ اداء کامل ہوگی کیونکہ اس نے ان کے کھرے ہونے کی صفت کے اپنے حق کو اپنی خوشی سے ساقط کر دیا لیکن صحیح بات یہ ہے کہ اگر دائن کو ان درہموں کے کھوٹے ہونے کا علم بھی ہوا اور وہ کھوٹے درہم ہی وصول کر لے تو یہ اداء قاصر ہی کہلائے گی کیونکہ اداء کامل کے لئے مامور بہ کی بوقت وجوب والی ساری صفات کا باقی رہنا ضروری ہے اور یہاں مامور بہ (اداء درہم) کی ساری صفات باقی نہیں رہیں تو یہ اداء قاصر ہوگی البتہ جب اس مامور بہ کے مستحق (دائن) نے اپنی خوشی سے کھوٹے درہم وصول کر لئے تو مدیون کو آخرت میں کوئی گناہ نہیں ہوگا اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ "اذا لم یعلم الدئن ذالک" کی قید اتفاقی اور واقعی ہے کہ فی الواقع عام طور پر ایسا ہوتا ہے کہ دائن کھرے درہموں کے بدلے میں کھوٹے درہم اسی وقت لیتا ہے جب اس کو کھوٹے ہونے کا علم نہ ہو۔

اداء قاصر کا اُصول:-قوله حکم هذا النوع انه اذا امکن الخ ۔اداء قاصر کا اُصول یہ ہے کہ واجب مامور بہ کی صفت کے نقصان کا تدارک کرنا مثل کے ساتھ ممکن ہو تو اس نقصان کو پورا کیا جائے گا خواہ مثل عقلی ہو یا مثل شرعی ہو اور اگر کسی بھی مثل کے ساتھ نقصان کو پورا نہیں کیا جا سکتا تو نقصان کا حکم ساقط ہو جائے گا البتہ گناہ ساقط نہیں ہوگا بندے کے ذمے اس گناہ کا حکم باقی رہ جائے گا۔

مثل عقلی سے مراد یہ ہے کہ وہ چیز مامور بہ کی طرح ہو صورۃً اور معنیً دونوں کے اعتبار سے یا صرف معنی کے اعتبار سے۔

اور مثل شرعی سے مراد یہ ہے کہ اس چیز کو شریعت نے مامور بہ کے نقصان کے مثل قرار دیا ہو اگر چہ بظاہر دونوں میں کوئی مماثلت نہ ہو جیسے طواف میں وضو چھوڑنے کے نقصان کو قربانی کے ساتھ پورا کرنا۔ وضو اور قربانی میں کوئی مماثلت نہیں لیکن شریعت نے قربانی کو وضو کا مثل قرار دیا ہے تو قربانی وضو کی مثل شرعی کہلائے گی۔

قوله وعلى هذا ترک تعدیل الارکان الخ ۔مصنف رحمہ اللہ نے اداء قاصر کے اس اصول پر چند مسائل متفرع کئے ہیں۔

پہلا مسئلہ:- کسی آدمی نے نماز میں تعدیل ارکان کا واجب حکم چھوڑ دیا تو اس کا تدارک مثل کے ساتھ ممکن نہیں کیونکہ بندے کے پاس تعدیل ارکان کا کوئی مثل نہیں اس لئے نقصان کا حکم ساقط ہو جائے گا البتہ گناہ اس کے ذمے باقی رہ جائے گا بندے کے پاس تعدیل ارکان کا کوئی مثل اس لئے نہیں کہ مثل واجب کرنے کی دو صورتیں ہوتی ہیں ایک یہ کہ مثل شرعی ہو دوسرے یہ کہ مثل عقلی ہو اور یہ دونوں تعدیل ارکان کا مثل نہیں مثل شرعی تو اس لئے نہیں کہ شریعت نے کسی چیز کو تعدیل ارکان کا مثل قرار نہیں دیا اور مثل عقلی اس لئے نہیں کہ مثل عقلی واجب کرنے کی دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ صرف تعدیل ارکان کو ادا کیا جائے اور تعدیل ارکان تو نماز کی ایک صفت ہے جس کا نماز کے بغیر کوئی وجود نہیں اس لئے اس کے ساتھ نقصان پورا نہیں ہو سکتا۔ دوسرے یہ کہ تعدیل ارکان کے نقصان کو مستقل نماز کے ساتھ پورا کیا جائے جس میں تعدیل ارکان کو باقاعدہ اچھی طرح ادا کیا جائے تو اس صورت میں بھی پہلی نماز کا نقصان پورا نہیں ہوگا بلکہ دوسری نماز تعدیل ارکان کے ساتھ ادا ہوگی، جب تعدیل ارکان کا کوئی مثل عقلی بھی نہیں تو بندے کے ذمے سے نقصان ساقط ہو جائے گا البتہ گناہ ساقط نہیں ہوگا اس کو چاہیئے کہ سچے دل سے توبہ کرے تو گناہ معاف ہو جائے گا۔

دوسرا مسئلہ: - کسی آدمی سے ایام تشریق میں نماز فوت ہوگئی اس نے یہ نماز ایام تشریق کے بعد قضاء کی تو نماز کے بعد تکبیرات تشریق نہیں پڑھے گا اس لئے کہ جب نماز اپنے وقت سے فوت ہوگئی تو تکبیرات تشریق بھی فوت ہوگئیں ان تکبیرات تشریق کے نقصان کو پورا کرنا کسی طرح ممکن نہیں کیونکہ ان تکبیرات کو اللہ تعالیٰ نے صرف ایام تشریق میں بلند آواز سے پڑھنے کو خلاف قیاس مشروع قرار دیا ہے جب تکبیرات اپنے وقت سے فوت ہوگئیں تو اب حکم اپنی اصل کی طرف لوٹے گا اور اصل یہ ہے کہ تکبیرات آہستہ پڑھی جائیں کیونکہ یہ اللہ تعالیٰ کا ذکر ہے اور ذکر کو آہستہ کرنا چاہیئے اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید میں ارشاد فرمایا "**واذکر ربک فی نفسک تضرعاً و خیفةً و دون الجهر**" اس لئے ایام تشریق کے علاوہ میں نماز کو قضا پڑھتا ہے تو پھر بلند آواز سے تکبیرات پڑھنا بدعت ہوگا۔ نماز کے بعد اگر تکبیر آہستہ پڑھتا ہے تو وہ ذکر ہوگا لیکن تکبیر تشریق نہیں ہوگی کیوں کہ تکبیر تشریق تو جہراً ہوتی ہے سراً نہیں ہوتی۔ دیکھیں نماز کی صفت میں نقصان آ گیا کہ ایام تشریق کی نماز کے بعد جہراً تکبیر ہوتی ہے اور اس ادا کی ہوئی نماز کے بعد جہراً تکبیر نہیں ہے اور اس نقصان کی تلافی مثل کے ساتھ ممکن نہیں ہے تو اس نقصان کا حکم ساقط ہو جائے گا۔ البتہ گناہ ساقط نہیں ہوگا اگر توبہ کی تو توبہ سے گناہ معاف ہو جائے گا۔

مصنف رحمہ اللہ نے "**فقضاها فی غیر ایام التشریق**" میں غیر ایام التشریق کی قید اس لئے ذکر کی ہے کہ اگر ایام تشریق میں ہی کسی یوم تشریق کی نماز قضا ء پڑھتا ہے تو پھر تکبیرات تشریق بلند آواز سے پڑھے گا کیوں کہ بلند آواز سے تکبیرات پڑھنے کا وقت باقی ہے۔

یہ دو مسئلے تو مصنف رحمہ اللہ نے ایسے متفرع کئے ہیں جہاں مثل کے ساتھ نقصان کا تدارک ممکن نہیں تھا اس لئے نقصان کا حکم ساقط ہو جائے گا۔

اب دو مسئلے ایسے متفرع کرتے ہیں جہاں نقصان کی تلافی کرنا مثل شرعی کے ساتھ ممکن ہے اس لئے اس نقصان کو مثل شرعی کے ساتھ پورا کیا جائے گا۔

قوله وقلنا فی ترک قرأة الفاتحة الخ۔

پہلا مسئلہ: - کسی نے نماز میں بھول کر سورۃ فاتحہ، دعا قنوت، تشہد یا عیدین کی واجب تکبیرات چھوڑ دیں تو اس نقصان کو سجدہ سہو کے ساتھ پورا کیا جائے گا اور سجدہ سہو، سورۂ فاتحہ اور قنوت وغیرہ کا مثل عقلی تو نہیں کیوں کہ سجدہ سہو اور قنوت وغیرہ میں کوئی مماثلت نہیں لیکن سجدہ ان کا مثل شرعی ہے۔ شریعت نے فاتحہ اور قنوت وغیرہ واجب حکم چھوڑ نے

کا مثل سجدہ سہو کو قرار دیا ہے اس لئے نقصان کی تلافی سجدہ سہو سے ہو جائے گی۔

دوسرا مسئلہ: -کسی نے بے وضو طواف کیا تو طواف کی صفت میں نقصان آ گیا تو اس نقصان کو دم یعنی قربانی کے ساتھ پورا کیا جائے گا اور قربانی اور وضو میں عقلاً کوئی مماثلت نہیں لیکن شریعت نے قربانی کو وضو کا مثل قرار دیا ہے اس لئے قربانی وضو کی مثل شرعی ہوگی۔

وعلى هذا لو ادّى زيّفاً مكان جيد فهلك عند القابض لا شيئً له على المديون عند ابى حنيفة رحمه الله لانه لا مثل لصفة الجودة منفردة حتى يمكن جبرها بالمثل ولو سلم العبد مباح الدم بجناية عند الغاصب اوعند البائع بعد البيع فان هلك عند المالك او المشترى قبل الدفع لزمه الثمن وبرئ الغاصب باعتبار اصل الاداء وان قتل بتلك الجناية استند الهلاك الى اول سببه فصار كانه لو يوجد الاداء عند ابى حنيفة رحمه الله والمغصوبة اذا رُدّت حاملاً بفعل عند الغاصب فماتت بالولادة عند المالك لا يبرأ الغاصب عن الضمان عند ابى حنيفة رحمه الله.

ترجمہ: -اور ادا قاصر کے اسی اُصول پر اگر کسی نے کھوٹے درہم ادا کئے کھرے درھموں کی جگہ اور وہ کھوٹے درہم قبضہ کرنے والے کے پاس ہلاک ہو گئے تو اس قبضہ کرنے والے کی کوئی چیز امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے ہاں مدیون پر واجب نہیں ہوگی اس لئے کہ الگ سے کھرا ہونے کی صفت کا کوئی مثل نہیں ہے تاکہ کھرا ہونے کی اس صفت کے نقصان کو پورا کرنا مثل کے ساتھ ممکن ہو۔ اور اگر کسی نے مباح الدم غلام (مالک کے) سپرد کیا غاصب کے ہاں کی جنایت کے ساتھ یا (مشتری کے سپرد کیا) بائع کے ہاں کی بعد البیع والی جنایت کے ساتھ تو اگر وہ غلام مالک یا مشتری کے پاس ہلاک ہو گیا اس غلام کو مقتول کے اولیاء کے سپرد کرنے سے پہلے تو اس مشتری پر ثمن لازم ہو جائے گا اور غاصب اصل اداء کے اعتبار کی وجہ سے ضمان سے بری ہو جائے گا اور اگر اس غلام کو اس جنایت کی وجہ سے قتل کر دیا گیا تو اس کا ہلاک ہونا منسوب ہوگا اس کے پہلے سبب کی طرف، تو یہ ایسا ہو گیا

کہ گویا غلام کو سپرد کرنا پایا ہی نہیں گیا امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اور مغصوبہ باندی کو جب واپس کیا گیا حاملہ ہونے کی حالت میں غاصب کے ہاں کے فعل کی وجہ سے اور باندی ولادت کی وجہ سے مالک کے پاس مرگئی تو غاصب ضمان سے بری نہیں ہوگا امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک۔

تشریح:۔اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ نے اداء قاصر کے اُصول پر چند مسائل متفرع کیے ہیں۔

قوله وعلى هذا لو ادّى زيّفا الخ ۔اداء قاصر کا اصول بیان کیا تھا کہ اداء قاصر کے نقصان کو مثل کے ساتھ پورا کرنا ممکن ہو تو مثل کے ساتھ اس نقصان کو پورا کیا جائے گا خواہ وہ مثل عقلی ہو یا مثل شرعی ہو۔لیکن اگر کسی بھی مثل کے ساتھ نقصان کو پورا کرنا ممکن نہ ہو تو نقصان کا حکم ساقط ہو جائے گا،سوائے گناہ کے کہ گناہ ساقط نہیں ہوگا۔

اس اُصول پر مصنف رحمہ اللہ پہلا مسئلہ متفرع کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ دائن نے مدیون کو کھرے درھم دین کے طور پر دیئے تھے،مدیون نے اس کو اتنے ہی کھوٹے درھم واپس کیے،اور وہ کھوٹے درھم دائن کے پاس ہلاک ہو گئے یعنی خرچ ہو گئے یا چوری ہو گئے پھر دائن نے مدیون سے کھرے درھموں کا مطالبہ کیا تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک دائن کی مدیون پر کوئی چیز واجب نہیں ہوگی۔اس لئے کہ نقصان ان درھموں کے کھرا ہونے کی صفت میں آیا ہے اور کھرا ہونے کی صفت کا الگ سے کوئی مثل نہیں کہ اس مثل کے ساتھ اس نقصان کو پورا کرلیں نہ مثل عقلی ہے اور نہ مثل شرعی ہے۔مثل عقلی تو اس لئے نہیں کہ کھرا ہونا ایک صفت ہے اور عرض ہے جو موصوف اور ذات کے ساتھ قائم ہوتی ہے الگ سے اس کا کوئی وجود نہیں۔اور مثل شرعی بھی نہیں اس لئے کہ دراھم اشیاء ربویہ میں سے ہیں اور اشیاء ربویہ کے بارے میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے " جیّدھا و ردیّھا سواء " کھرے اور کھوٹے برابر ہیں۔جب صفت جودۃ کا کوئی مثل نہیں تو نقصان کا حکم ساقط ہو جائے گا،البتہ مدیون کے ذمے سے گناہ ساقط نہیں ہوگا۔اگر اس نے جان بوجھ کر کھرے درہموں کی جگہ کھوٹے درہم ادا کیے تو آخرت میں گناہ گار ہوگا۔یہ ساری تفصیل امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے مسلک کے مطابق ہے۔

البتہ صاحبین نے استحسان یعنی قیاس خفی کی بنا پر یہ صورت نکالی ہے کہ دائن کے پاس جتنے کھوٹے درہم ہلاک ہوئے ہیں اتنے ہی کھوٹے درھم کسی سے حاصل کرے اور مدیون کو وہ کھوٹے درہم واپس کرے اور پھر اس سے اپنے کھرے درہموں کا مطالبہ کرے تو مدیون پر ضروری ہوگا کہ دائن کے کھرے درہم اس کو واپس کرے۔

دوسرا مسئلہ:۔غاصب نے کسی سے غلام غصب کیا اس وقت اس غلام نے کوئی جنایت نہیں کی تھی لیکن غاصب کے

پاس آنے کے بعد اس نے کوئی جنایت کی جس کی وجہ سے وہ مباح الدم ہو گیا مثلاً کسی کو قتل کر دیا یا مرتد ہو گیا یا وہ غلام محصن تھا کسی عورت کے ساتھ زنا کر لیا اور رجم کی سزا کی وجہ سے مباح الدم ہو گیا۔

یا اس طرح کہیں کہ مشتری نے کسی سے غلام کا عقد کیا اس وقت تک اس غلام نے کوئی جنایت نہیں کی تھی ابھی تک وہ غلام بائع کے پاس ہی تھا کہ اُس نے کوئی ایسی جنایت کی جس کی وجہ سے وہ غلام مباح الدم ہو گیا۔ اب یہی مباح الدم غلام غاصب نے مالک کے سپرد کر دیا اور بائع نے مشتری کے سپرد کر دیا تو یہ اداء قاصر ہے کیونکہ بوقت غصب اور بوقت عقد بیع صفت کا یہ نقصان نہیں تھا اور صفت کے اس نقصان کا نہ کوئی مثل عقلی ہے اور نہ مثل شرعی ہے اس لئے غاصب اور بائع سے کسی چیز کا مطالبہ نہیں کیا جا سکتا۔

اگر کسی غلام نے کسی کو جان بوجھ کر قتل کیا تو اس غلام کا حکم یہ ہوتا ہے کہ جب اس کے قتل کرنے کا جرم قاضی کے ہاں ثابت ہو جائے تو قاضی اس غلام کو مقتول کے اولیاء کے سپرد کرنے کا فیصلہ کرے گا مقتول کے اولیاء کو اختیار ہے چاہیں تو اس غلام کو قصاصاً قتل کر دیں یا چاہیں تو اپنے پاس غلام بنا کر رکھیں۔ مقتول کے اولیاء کے سپرد کرنے سے پہلے یہ مباح الدم غلام مالک کے پاس آ کر یا مشتری کے پاس آ کر اپنی طبعی موت مر گیا تو غاصب بری الذمہ ہو گیا اور مشتری پر اس غلام کا ثمن لازم ہو گیا کیونکہ غاصب کی طرف سے اصل ادا تو پایا گیا اگر چہ وہ اداء قاصر تھا اور بائع کی طرف سے بھی اصل اداء تو پایا گیا اگر چہ وہ قاصر تھا لیکن اس نقصان کا کوئی مثل نہیں تھا اس لئے غاصب اور بائع سے وہ نقصان وصول نہیں کیا جائے گا۔

اور اگر اس غلام پر وہ جرم ثابت ہو گیا اور اس کی وجہ سے مقتول کے اولیاء نے اس کو قتل کر دیا تو اب اس قتل اور ہلاکت کی نسبت اول سبب کی طرف کی جائے گی اول سبب سے مراد غاصب اور بائع کے پاس کی جنایت ہے تو اب ایسا ہو گیا گویا کہ غاصب اور بائع کی طرف سے غلام کا سپرد کرنا پایا ہی نہیں گیا اور وہ غلام ان کے پاس کی جنایت کی وجہ سے قتل ہوا تو گویا ان کے پاس ہلاک ہوا لہٰذا غاصب سے اس غلام کی قیمت کا تاوان وصول کیا جائے گا اور اس غلام کی قیمت اس کی مثل عقلی ہے اور مشتری پر اس غلام کا ثمن لازم نہیں ہو گا اگر اس نے ابھی تک بائع کو ثمن نہیں دیئے تھے تو وہ اس کے ذمے ساقط ہو گئے اور اگر ادا کر چکا تھا تو واپس لے لے اور بائع شرعاً واپس کرنے کا پابند ہے کیونکہ وہ غلام بائع کے پاس کی جنایت سے قتل ہوا تو گویا کہ اس کی طرف سے غلام کا سپرد کرنا پایا ہی نہیں پایا گیا۔

تیسرا مسئلہ: — کسی آدمی نے کسی سے باندی غصب کی اس وقت وہ حاملہ نہیں تھی غاصب نے اس سے وطی کی جس

کی وجہ سے وہ حاملہ ہوگئی، اب یہی حاملہ باندی غاصب نے مالک کو لوٹادی اور مالک کے پاس صحیح نارمل طریقے سے اس کا حمل وضع ہوگیا تو غاصب پر کوئی چیز لازم نہیں ہوگی، اس لئے کہ غاصب کی طرف سے نفس باندی کا سپرد کرنا پایا گیا، اگر چہ وہ سپرد کرنا نقصان کے ساتھ ہے لیکن اس نقصان کا کوئی مثل عقلی اور شرعی نہیں، اس لئے غاصب کے ذمے سے نقصان ساقط ہوجائے گا لیکن آخرت میں وہ گنہگار رہوگا کہ اس نے غیر کی باندی کے ساتھ حرام وطی کی ہے۔ اور وہ نقصان باندی کے حاملہ ہونے کا نقصان ہے کہ پہلے وہ باکرہ تھی تو اب ثیبہ ہوگئی یا اگر پہلے بھی ثیبہ تھی تو اب دوسرے حمل کی وجہ سے کمزور پڑگئی۔

لیکن اگر یہ باندی مالک کے پاس اسی حمل کی ولادت کی وجہ سے مرجاتی ہے تو اب باندی کی اس ہلاکت کی نسبت اول سبب کی طرف کی جائیگی۔ اول سبب سے مراد غاصب کی وطی ہے گویا کہ غاصب نے مالک کو وہ باندی ادا ہی نہیں کی اب باندی کی ذات کا نقصان آگیا اور ذات کے نقصان کا مثل عقلی اس کی قیمت ہے لہٰذا غاصب ضمان سے بری نہیں ہوگا۔ اور امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے ہاں اس غاصب سے باندی کی قیمت کا تاوان وصول کیا جائے گا۔ اور صاحبین کے نزدیک باندی کی ہلاکت کی نسبت غاصب کی وطی کی طرف نہیں کی جائے گی بلکہ مالک کے ہاں کی ولادت کی طرف کی جائے گی اس لئے غاصب سے باندی کا تاوان وصول نہیں کیا جائے گا۔

فائدہ:۔ دوسرے اور تیسرے مسئلے کے متعلق بعض شارحین کی رائے یہ ہے کہ یہ مسائل مصنف رحمہ اللہ نے اداء قاصر کے اُصول پر متفرع نہیں کئے بلکہ ایک اور مسئلے کو ثابت کرنے کے لئے ذکر کئے ہیں۔ اور وہ مسئلہ یہ ہے کہ کوئی آدمی کسی چیز کی ہلاکت کا سبب بن جائے تو وہ ضمان سے بری نہیں ہوگا بلکہ اس سے اس ہلاک شدہ چیز کا تاوان وصول کیا جائے گا، اس طرح کہنے سے مصنف رحمہ اللہ کی اس عبارت کا ماقبل کے ساتھ کوئی تعلق اور ربط نہیں رہتا، لیکن ان مثالوں کے بیان کرنے کی جو مذکورہ بالا تقریر کی گئی ہے اس سے واضح ہوجاتا ہے کہ یہ مثالیں بھی مصنف رحمہ اللہ نے اداء قاصر کے اصول پر ذکر کی ہیں۔ اس تقریر کے مطابق مصنف رحمہ اللہ کی عبارت میں ماقبل کے ساتھ ربط باقی رہتا ہے۔

ثم الاصل فی هذا الباب هو الاداء کاملا کان او ناقصا وانما یصار الی القضاء عند تعذر الاداء ولهذا یتعین المال فی الودیعة والوکالة والغصب ولو اراد المودع والوکیل والغاصب ان یمسک العین ویدفع ما یماثله لیس له ذالک

ولو باع شیئاً وسلمه فظهر به عیب کان المشتری بالخیار بین الاخذ والترک فیه وباعتبار ان الاصل هو الاداء یقول الشافعی الواجب علی الغاصب رد العین المغصوبة وان تغیرت فی ید الغاصب تغیراً فاحشاً ویجب الارش بسبب النقصان وعلی هذا لو غصب حنطة فطحنها او ساجة فبنی علیها داراً او شاة فذبحها وشوّاها او عنباً فعصرها او حنطة فزرعها ونبت الزرع کان ذالک ملکاً للمالک عنده وقلنا جمیعها للغاصب ویجب علیه رد القیمة ولو غصب فضة فضربها دراهم او تبراً فاتخذها دنانیر او شاة فذبحها لاینقطع حق المالک فی ظاهر الروایة وکذالک لو غصب قطناً فغزله او غزلاً فنسجه لاینقطع حق المالک فی ظاهر الروایة ویتفرع من هذا مسألة المضمونات ولذا قال لو ظهر العبد المغصوب بعد ما اخذ المالک ضمانه من الغاصب کان العبد ملکاً للمالک والواجب علی المالک ردُّ ما اخذ من قیمة العبد.

ترجمہ:- پھر اداء وقضاء کے باب میں اصل اداء ہے خواہ وہ کامل ہو یا قاصر ہو۔ اور قضاء کی طرف رجوع کیا جائے گا اداء کے دشوار ہونے کے وقت۔ اور اسی اصل کی وجہ سے مال متعین ہو جاتا ہے ودیعت، وکالت اور غصب میں اور اگر مودَع، وکیل اور غاصب نے چاہا کہ وہ اصل چیز کو اپنے پاس روک رکھیں اور اس چیز کی مثل واپس کریں تو ان کو یہ حق نہیں ہوگا اور اگر کسی نے کوئی چیز بیچی اور مشتری کے سپرد کردی پھر اس چیز میں (مشتری کے پاس) کوئی عیب ظاہر ہو گیا تو اس مشتری کو اس چیز کے لینے اور اس کو چھوڑنے میں اختیار ہوگا۔ اور اسی اعتبار کی وجہ سے کہ اصل ادا ہی ہے امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ غاصب پر واجب ہے مغصوبہ چیز کو واپس کرنا اگر چہ وہ مغصوبہ چیز غاصب کے قبضے میں بہت زیادہ تبدیل ہو چکی ہو اور اس پر تاوان واجب ہوگا نقصان کی وجہ سے اور اسی اصل کی بنا پر اگر کسی نے گندم چھینی اور اس کو پیس دیا یا شہتیر چھینا اور اس پر گھر بنا لیا یا بکری چھینی اور اس کو ذبح کر دیا اور پھر اس کو بھون لیا یا انگور چھینے اور ان کا شیرہ بنا لیا یا گندم چھینی اور اس کو کھیتی میں بو دیا اور وہ کھیتی اُگ آئی تو یہ ساری چیزیں امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک مالک ہی کی ہوں گی

اور ہم کہتے ہیں کہ یہ ساری چیزیں غاصب کی ہوں گی اور اس پر قیمت کا لوٹانا واجب ہوگا اور اگر کسی نے چاندی کا ٹکڑا غصب کیا اور اس کو ڈھال کر دراھم بنالئے یا سونے کا ٹکڑا چھینا اور اس سے دینار بنالئے یا بکری چھینی اور اس کو ذبح کر دیا تو مالک کا حق ختم نہیں ہوگا (ان چیزوں سے) ظاہر الروایت میں اور اسی طرح اگر کسی نے روئی چھینی اور اس سے دھاگہ بنالیا یا دھاگہ چھینا اور اس کا کپڑا بُن دیا تو مالک کا حق ظاہر الروایت میں ختم نہیں ہوگا اور ضمانوں کا مسئلہ اسی اختلافی اُصول سے متفرع کیا جاتا ہے اور اسی لئے امام شافعی رحمہ اللہ نے ارشاد فرمایا کہ اگر چھینا ہوا غلام ظاہر ہوگیا بعد اس کے کہ مالک اس غلام کا تاوان غاصب سے لے چکا تھا تو وہ غلام مالک کی ملک میں ہی ہوگا اور مالک پر ضروری ہوگا اُس قیمت کو واپس کرنا جو وہ غاصب سے لے چکا ہے۔

تشریح:- اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ نے اداء کا ایک اور اُصول ذکر کیا ہے اور اس اُصول میں امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ اور امام شافعی رحمہ اللہ کا اختلاف اور اس اختلاف پر چند مسائل متفرع کر کے ذکر فرمائے ہیں۔

چنانچہ فرماتے ہیں کہ اداء اور قضاء کے باب میں اصل ادا ہے خواہ وہ ادا کامل ہو یا ادا ناقص ہو جب تک ادا کی ان دو قسموں میں سے جس قسم پر بھی عمل کرنا ممکن ہو اس پر ہی عمل کیا جائے گا ہاں جب اداء کامل یا قاصر پر عمل کرنا ممکن نہ ہو تو پھر قضاء کی طرف رجوع کیا جائے گا اس لئے کہ ادا بمنزلہ اصل اور قضاء بمنزلہ خلیفہ اور بدل کے ہے جب اصل پر عمل کرنا ممکن نہ ہو تو پھر اس کے خلیفہ اور بدل پر عمل کیا جاتا ہے۔

قوله ولهذا يتعين المال الخ ۔مصنف رحمہ اللہ اسی اُصول (حکم) پر مسئلہ متفرع کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ادا کے اسی اصول کی وجہ سے ودیعت، وکالت اور غصب میں مال متعین ہو جاتا ہے۔

ودیعت:- کسی کے پاس امانت رکھوانے کو کہا جاتا ہے۔ امانت رکھوانے والا مودِع اور جس کے پاس رکھوائی جاتی ہے وہ مودَع کہلاتا ہے۔

وکالت:- کسی عقد یا خصومت وغیرہ میں اپنا نائب بنانے کو کہا جاتا ہے۔

غصب:- کسی کی کوئی چیز چھیننے کو کہتے ہیں چھیننے والا غاصب اور جس سے چھینی جائے وہ مغصوب منہ کہلاتا ہے۔

ان تینوں میں مال متعین ہو جاتا ہے، مودَع، وکیل اور غاصب نے چاہا کہ ودیعت، وکالت اور غصب کے

اصل مال کو اپنے پاس ہی رہنے دیں اور اتنا ہی اس جیسا مال مودِع، مؤکل اور مغصوب منہ (مالک) کو واپس کردیں تو اس کے لئے ان طرح کرنا جائز نہیں ہوگا کیوں کہ ودیعت کا مال اور وکالت کا وہ مال جس میں وکیل نے ابھی تک تصرف نہیں کیا یا غاصب نے مغصوبہ مال میں تصرف نہیں کیا۔ مودَع مؤکل اور مغصوب منہ کو واپس کرنا ادا ہے اور اس مال کے مثل واپس کرنا قضاء ہے اور جب تک ادا پر عمل کرسکتے ہوں تو قضا پر عمل کرنا جائز نہیں ہوتا۔ احناف کے ہاں روپے پیسے عقد بیع وغیرہ میں متعین کرنے سے متعین نہیں ہوتے لیکن ودیعت میں متعین ہوتے ہیں اس لئے ودیعت کے پیسوں میں مودِع کی اجازت کے بغیر تصرف نہیں کرنا چاہئے۔

قولہ ولو باع شیئاً الخ ۔ کسی نے کوئی چیز مثلاً گائے بیچی اور وہ مشتری کے سپرد کردی اور مشتری نے اس میں ایسا عیب پایا جو عقد کے وقت اس کو معلوم نہیں تھا، اب اس عیب کی وجہ سے مشتری کو اس گائے کے لینے اور چھوڑنے میں اختیار ہے لیکن اس عیب دار گائے کو اپنے پاس رکھ کر اس کے ثمن میں کمی کا مطالبہ نہیں کرسکتا کیوں کہ بائع کا بعینہ عیب دار گائے مشتری کے سپرد کرنا اداء قاصر ہے۔ جب بائع کی طرف سے اصل اداء پر عمل ہوگیا تو مشتری کو اس گائے کے لینے میں اختیار ہے اور مشتری کا مقصود عیب سے پاک گائے لینا تھا یہ مقصود فوت ہوا تو اس کو گائے واپس کرنے کا بھی اختیار ہے لیکن اس گائے کے ثمن میں عیب کے بقدر کمی کرانا قضا ہے جب ادا پر عمل کرنا ممکن ہو تو قضا کی طرف رجوع کرنا جائز نہیں ہوتا۔

قولہ وباعتبار ان الاصل هو الاداء الخ ۔ سے مصنف رحمہ اللہ نے ادا کے اصول میں امام شافعی رحمہ اللہ کا امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے ساتھ اختلاف ذکر فرمایا ہے۔

امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ اور امام شافعی رحمہ اللہ کا اداء اور قضا کے باب میں اس بات پر تو اتفاق ہے کہ ادا اصل ہے خواہ کامل ہو یا قاصر، اور قضا اس کا فرع ہے لیکن آگے اختلاف ہے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے ہاں مامور بہ میں اصل ادا ہے لیکن ادا پر عمل تب کریں گے جب مامور بہ میں تغیر فاحش نہ آیا ہو۔ اگر مامور بہ میں تغیر فاحش آجائے تو پھر قضا پر عمل کیا جائے گا۔ امام شافعی رحمہ اللہ کے ہاں مامور بہ میں تغیر فاحش بھی آجائے تب بھی ادا پر عمل کیا جائے گا قضا پر عمل نہیں کیا جائے گا، اور مامور بہ میں تغیر فاحش کی وجہ سے جو نقصان آیا ہے اس کا تاوان اس کے مستحق کے سپرد کیا جائے گا۔

تغیر فاحش کہا جاتا ہے کسی چیز میں اتنی تبدیلی آجائے کہ اس کا نام تبدیل ہوجائے اور اس کی اعظم منفعت

یعنی بڑا نفع فوت ہو جائے۔

امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ اور امام شافعی رحمہ اللہ کے اسی اُصولی اختلاف کی بنا پر کئی جزئیات کے احکام میں اختلاف ہو گیا ہے۔ چنانچہ کسی نے گندم غصب کی اور اس کو پیس کر آٹا بنا دیا یا کوئی شہتیر غصب کیا اور اس پر چھت ڈال کر گھر بنا دیا یا کوئی پہاڑی قسم کی بکری غصب کی اور اس کو ذبح کر دیا اور پھر اس کو بھون دیا یا انگور غصب کیا اور اس کا شیرہ بنا دیا یا گندم غصب کی اور اس کو کھیتی میں ڈال دیا اور کھیتی اُگ آئی تو امام شافعی رحمہ اللہ کے ہاں ان پانچوں صورتوں میں یہ ساری چیزیں اصل مالک کی ہوں گی غاصب پر ضروری ہے کہ وہی پسا ہوا آٹا اور وہی چھت والا شہتیر نکال کر مالک کے حوالے کرے اور غصب کے وقت کی قیمت اور موجودہ قیمت میں جو کمی آئی ہے اس کا تاوان بھی مالک کے حوالے کرے کیوں کہ آٹا حوالے کرنا اداء ہے اور گندم کی قیمت دینا قضاء ہے اور شہتیر نکال کر دینا اداء ہے اور اس کی قیمت دینا قضاء ہے۔ اور تغیر فاحش کے باوجود بھی امام شافعی رحمہ اللہ کے ہاں ادا پر عمل کرنا واجب ہوتا ہے۔ قضا پر عمل کرنا جائز نہیں ہوتا۔

اسی طرح کسی نے کوئی پہاڑی بکری غصب کی اور اس کو ذبح کر دیا پھر اس کو بھون دیا تو امام شافعی رحمہ اللہ کے ہاں بُھنا ہوا گوشت مالک کا ہے اگر اس کی قیمت میں کوئی کمی آئی ہے تو غاصب اس کا تاوان مالک کو دے گا کیوں کہ بُھنا ہوا گوشت مالک کو دینا اداء ہے اور بکری کی قیمت دینا قضاء ہے اور مامور بہ میں تغیر فاحش کے باوجود ادا پر عمل کرنا ہی امام شافعی رحمہ اللہ کے ہاں واجب ہوتا ہے۔

اسی طرح کسی نے انگور چھینا اور اس کا شیرہ بنالیا تو امام شافعی رحمہ اللہ کے ہاں یہی شیرہ مالک کا ہے غاصب پر ضروری ہے کہ یہی شیرہ مالک کو واپس کرے کیوں کہ شیرے کا واپس کرنا اداء ہے اور اس کی قیمت کا واپس کرنا قضاء ہے۔

اسی طرح گندم غصب کی اور اس کو زمین میں بو دیا اور زمین میں وہ گندم اُگ آئی تو یہ اُگی ہوئی گندم مالک کی ہوگی کیوں کہ بعینہ اسی گندم کی کھیتی کو واپس کرنا اداء ہے اور اس کی قیمت کا واپس کرنا قضاء ہے۔

لیکن ہم احناف امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے اُصول کے مطابق کہتے ہیں کہ جب ان مغصوبہ چیزوں میں تغیر فاحش آیا تو یہ ساری چیزیں غاصب کی ہوگئیں اور وہ غاصب اصل مامور بہ کو لوٹا کر ادا پر عمل کرنے سے عاجز آ گیا تو اس پر مغصوبہ چیزوں کی قیمت کو لوٹا کر قضا پر عمل کرنا ضروری ہو گیا کیوں کہ جب مامور بہ میں تغیر فاحش آ جائے تو امام

ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے ہاں پھر اداپر عمل کرنا جائز نہیں ہوتا قضاپر عمل کرنا واجب ہوتا ہے۔ غاصب پر قیمت کا لوٹانا ان چیزوں میں ضروری ہوگا جو ذوات الامثال میں سے نہیں ہیں جیسے بکری وغیرہ مگر جو چیزیں ذوات الامثال میں سے ہیں ان چیزوں میں غاصب اسی طرح کی چیز ہی مالک کو واپس کرے گا مثلاً گندم چھینی پھر اس کا آٹا بنالیا تو اس کا نام اور اعظم منفعت تبدیل ہوگئی پہلے وہ گندم تھی اب وہ آٹا ہوگیا، پہلے بھون کر اور اُبال کر بھی کھائی جاسکتی تھی مگر اب بھون یا ابال کر نہیں کھا سکتے اس کی منفعت تبدیل ہوگئی تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے ہاں اداپر عمل کرنا دشوار ہوگیا تو قضاپر عمل کیا جائے گا اور اسی طرح کی اتنی ہی گندم مالک کو لوٹانا ضروری ہے۔ اسی طرح کی گندم لوٹانا قضاہے کیوں کہ جس مامور بہ کا لوٹانا واجب تھا وہ فوت ہوگیا تو قضاپر عمل کیا جائے گا۔

قولہ ولو غصب فضة فضربها دراهم الخ ۔مصنف رحمہ اللہ نے یہاں سے جو پانچ مثالیں دی ہیں ان سے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا یہ اُصول سمجھ میں آتا ہے کہ کسی چیز میں اگر تغیر یسیر آجائے تو مالک کا حق اس سے منقطع نہیں ہوتا لہٰذا اسی چیز کا لوٹانا مالک کو ضروری ہے اور تغیر یسیر یہ ہے کہ اُس چیز کی اعظم منفعت تبدیل نہ ہو۔

پہلی مثال: -کسی نے چاندی کا ٹکڑا چھینا اور اس کو ڈھال کر دراھم بنالئے ،تو مالک کا حق ان دراھم سے منقطع نہیں ہوگا اس لئے کہ چاندی کے ٹکڑے سے دراھم بنانے سے صورت اور معنی کے اعتبار سے کوئی تبدیلی نہیں آئی۔صورت کے اعتبار سے تو اس طرح کہ پہلے بھی چاندی تھی اور اب بھی چاندی ہے اور معنی کے اعتبار سے اس طرح کہ پہلے بھی چاندی کے ٹکڑے میں ثمنیت تھی اور اب دراھم میں بھی ثمنیت ہے۔اس ٹکڑے کو ڈھالنے سے جو دراھم کی شکل بنی ہے یہ تغیر یسیر ہے چاندی کی اعظم منفعت تبدیل نہیں ہوئی اس لئے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی ظاہر الروایۃ کے مطابق مالک کا حق ان دراھم سے ختم نہیں ہوگا اس لئے غاصب پر ضروری ہے کہ ڈھالے ہوئے دراھم ہی مالک کو واپس کرے۔

دوسری مثال: -کسی نے سونے کا ٹکڑا غصب کیا اور اس کو ڈھال کر دینار بنالئے تو اس میں تغیر یسیر آیا ہے کیوں کہ صورۃً اور معنیً اس ٹکڑے میں تبدیلی نہیں آئی صورۃً اس طرح کہ پہلے بھی سونا تھا اور اب بھی سونا ہے اور معنیً اس طرح کہ پہلے بھی اس میں ثمنیت تھی اب بھی اس میں ثمنیت ہے،تو اس ٹکڑے کی اعظم منفعت تبدیل نہیں ہوئی اس لئے ظاہر الروایت کے مطابق غاصب پر ضروری ہے کہ وہی دینار مالک کو واپس کرے۔

تیسری مثال: -کسی نے بکری غصب کی اور اس کو ذبح کردیا تو اس مذبوحہ بکری سے بھی مالک کا حق ختم نہیں ہوگا

کیوں کہ ذبح کرنے سے تغیر یسیر آیا ہے پہلے وہ زندہ بکری تھی اور ذبح شدہ بکری ہوگئی اب بکری کا نام اس سے زائل نہیں ہوا اس لئے غاصب پر ضروری ہے کہ وہ ذبح شدہ بکری مالک کو واپس کرے۔ بظاہر یہاں بکری سے مراد پہاڑی بکری ہے جو دودھ دینے والی نہ ہو لیکن اگر اچھی نسل کی دودھ دینے والی بکری ہو تو مالک کا حق اس بکری سے منقطع ہو جائے گا اور غاصب پر اس کی قیمت کا لوٹانا واجب ہوگا کیوں کہ اس بکری کی اعظم منفعت ختم ہوگئی۔

چوتھی مثال: –**وکذالک لو غصب قطنا الخ** ۔کسی نے روئی غصب کی اور اس کو کات کر دھاگہ بنالیا تو اس دھاگے سے مالک کا حق منقطع نہیں ہوگا کیونکہ روئی کی اعظم منفعت تبدیل نہیں ہوئی، اس طرح کہ روئی کا بڑا نفع کات کر دھاگہ بنانا ہے لہٰذا غاصب کا تا ہوا دھاگہ مالک کو واپس کرے گا۔

پانچویں مثال: –کسی نے کاتا ہوا دھاگہ غصب کیا اور اس کا کپڑا بُن لیا تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے ہاں مالک کا حق اس کپڑے سے منقطع نہیں ہوگا، کیوں کہ دھاگے کی اعظم منفعت کپڑا بننا ہی ہے اس لئے غاصب پر ضروری ہے کہ بُنا ہوا کپڑا ہی مالک کو واپس کرے۔

یہ پانچوں مثالیں امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی ظاہر الروایت کے مطابق ہیں لیکن غیر ظاہر روایت کے مطابق ان پانچوں صورتوں میں اصل چیز میں تبدیلی آ گئی ہے اس لئے مالک کا حق اس تبدیل شدہ چیز سے منقطع ہو جائے گا، اور غاصب پر ضروری ہوگا کہ بکری کی قیمت مالک کو واپس کرے اور اسی طرح سونے کا، چاندی کا ٹکڑا مالک کو واپس کرے اور روئی اور دھاگے کی صورت میں اتنی ہی اسی طرح کی روئی اور کاتا ہوا دھاگہ مالک کو واپس کرے۔

قوله ويتفرع منه مسألة المضمونات الخ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ اور امام شافعی رحمہ اللہ کے اسی اختلاف سے ضمانوں کا مسئلہ مستنبط کیا جاتا ہے۔

کسی نے کوئی چیز غصب کی اور غصب کے بعد اس میں تغیر فاحش آ گیا تو امام شافعی رحمہ اللہ کے ہاں مالک کا حق اس چیز سے منقطع نہیں ہوگا۔ وہی متغیر چیز مالک کو واپس کرے گا اور اگر اس میں کچھ نقصان آیا ہے تو اس کا تاوان بھی مالک کو دے گا لیکن امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے ہاں تغیر فاحش کی صورت میں مالک کا حق اس چیز سے ختم ہو جائے گا اگر وہ چیز ذوات الامثال میں سے ہے جیسے سونا چاندی وغیرہ تو اسی طرح کی چیز مالک کو واپس کرے گا (اور اگر اصل چیز میں تغیر یسیر آیا ہے تو بالاتفاق غاصب مالک کو وہی چیز ہی واپس کرے گا)۔

قوله ولذا قال لو ظهر العبد المغصوب الخ ۔امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ غاصب نے کسی سے غلام

غصب کیا اور وہ اس سے کہیں بھاگ گیا اور مالک نے غلام کا مطالبہ کیا غاصب چونکہ اصل غلام واپس کرنے پر قادر نہیں تھا اس نے غلام کی قیمت مالک کو واپس کی اس کے بعد وہ غلام ظاہر ہو گیا تو یہ غلام اصل مالک کا ہوگا اور مالک پر ضروری ہوگا کہ وہ غلام کی قیمت واپس کر کے اپنا غلام غاصب سے لے کیوں کہ تغیر فاحش کی صورت میں مالک کا حق منقطع نہیں ہوتا تو قیمت لینے کے بعد اصل چیز کے ظاہر ہونے سے بھی مالک کا حق ختم نہیں ہوگا لیکن امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے ہاں مالک جب غاصب سے غلام کی قیمت وصول کر چکا ہے تو اب غاصب اس غلام کا مالک بن گیا، اگر غلام دوبارہ مل جائے تو غاصب چونکہ قضا پر عمل کر چکا ہے اس لئے وہ غلام غاصب کا ہوگا۔

واما القضاء فنوعان كامل وقاصر فالكامل منه تسليم مثل الواجب صورة ومعنى كمن غصب قفيز حنطة فاستهلكها ضمن قفيز حنطة ويكون المؤدّى مثلاً للاول صورةً ومعنىً وكذالک الحكم فى جميع المثليات واما القاصر فهو مالا يماثل الواجب صورة ويماثل معنى كمن غصب شاةً فهلكت ضمن قيمتها والقيمة مثل الشاة من حيث المعنىٰ لا من حيث الصورة والاصل فى القضاء الكامل وعلى هذا قال ابو حنيفةؒ اذا غصب مثليا فهلک فى يده وانقطع ذالک عن ايدى الناس ضمن قيمته يوم الخصومة لان العجز عن تسليم المثل الكامل انما يظهر عند الخصومة فاما قبل الخصومة فلا لتصور حصول المثل من كل وجه .

ترجمہ: - اور جو قضاء ہے سو اس کی دو قسمیں ہیں (۱) قضاء کامل (۲) اور قضاء قاصر پس قضاء کامل واجب کی مثل صوری اور مثل معنوی کو (اس کے مستحق کے) سپرد کرنا ہے جیسے کہ کسی آدمی نے گندم کا ایک قفیز غصب کیا پھر اس کو ہلاک کر دیا تو وہ گندم کے ایک قفیز کا ضامن ہوگا اور یہ ادا کی ہوئی گندم پہلی گندم کی مثل صوری اور مثل معنوی ہوگی۔ اور اسی طرح کا حکم ہے ساری مثلی چیزوں میں اور جو قضاء قاصر ہے سو قضاء قاصر وہ ہے کہ جو واجب کی مثل صوری نہ ہو اور واجب کی مثل معنوی ہو جیسے کسی نے بکری غصب کی پھر وہ بکری ہلاک ہو گئی تو غاصب اس بکری کی قیمت کا ضامن ہوگا اور

قیمت معنی کے اعتبار سے بکری کی طرح ہے صورت کے اعتبار سے بکری کی طرح نہیں ہے۔ اور قضاء میں اصل قضاء کامل ہے اور اسی اصل کی بنا پر امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے ارشاد فرمایا ہے کہ جب کسی نے کوئی مثلی چیز غصب کی پھر وہ اس کے پاس ہلاک ہوگئی اور وہی مثلی چیز لوگوں کے ہاتھوں سے ختم ہوگئی تو غاصب خصومت کے دن کی قیمت کا ضامن ہوگا اس لئے کہ مثل کامل کی سپردگی سے عاجز ہونا خصومت کے وقت ظاہر ہوگا باقی رہا خصومت سے پہلے سو اس وقت عجز ظاہر نہیں ہوگا اس لئے کہ من کل وجہ مثل کا حصول ممکن ہے۔

تشریح: - اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ نے قضاء کی دو قسمیں اور اس کے احکام کی کچھ تفصیل ذکر فرمائی ہے۔

قضاء کی دو قسمیں ہیں (۱) قضاء کامل (۲) قضاء قاصر۔

قضاء کامل کی تعریف مصنف رحمہ اللہ نے یوں کی ہے "تسلیم مثل الواجب صورۃً ومعنیً" واجب کی مثل صوری اور مثل معنوی کو اس کے مستحق کے سپرد کرنا قضاء کامل ہے مطلب اس کا یہ ہے کہ اصل مامور بہ جب فوت ہو جائے تو اس کے مثل صوری اور مثل معنوی کو اس کے مستحق کے سپرد کرنا قضاء کامل کہلاتا ہے۔

اس کی مثال مصنف رحمہ اللہ نے "کمن غصب قفیز حنطة" سے دی ہے کہ کسی آدمی نے گندم کا ایک قفیز[1] غصب کیا غاصب پر ضروری تھا کہ بعینہ یہی گندم مالک کو واپس کرتا لیکن اس نے گندم مالک کو واپس نہیں کی اس کو ہلاک کر دیا یعنی اس کا آٹا پسوا کر کھا لیا تو اب غاصب پر واجب ہے کہ بعینہ اسی قسم کی گندم کا ایک قفیز مالک کو واپس کرے یہ واپس کیا ہوا گندم کا ایک قفیز پہلی گندم کے مثل صوری اور مثل معنوی ہے مثل صوری ہونا تو ظاہر ہے کہ پہلے بھی گندم کا ایک قفیز تھا اب بھی گندم کا ایک قفیز ہے۔ اور مثل معنوی کا مطلب یہ ہے کہ جس قسم کی گندم غاصب نے غصب کی تھی واپس کی ہوئی گندم بھی اسی قسم کی ہے۔

قولہ وکذالک الحکم فی جمیع المثلیات الخ - قضاء کامل کا یہی حکم تمام مثلی چیزوں میں ہے مثلی چیزیں ان کو کہا جاتا ہے جن کا کوئی مثل بازار کے اندر پایا جاتا ہو خواہ وہ مثلی چیزیں مکیلی ہوں یا موزونی ہوں مکیلی چیزوں کی مثال گندم، جو، چاول اور باجرہ وغیرہ ہے اور موزونی چیزوں کی مثال سونا اور چاندی ہے۔

---

[1] قفیز گندم کے ایک پیمانے کا نام ہے جس میں بارہ صاع گندم آتی ہے اور صاع ساڑھے تین کلو کا ہوتا ہے اس حساب سے قفیز میں (۴۲) کلو یعنی ایک من اور دو کلو گندم آتی ہے۔

عددی المتقارب چیزیں بھی مثلی چیزوں کے حکم میں ہیں عددی المتقارب ان چیزوں کو کہا جاتا ہے جن کو وزن اور پیمانے کے ساتھ نہیں بیچا جاتا بلکہ عدد (درجن) کے اعتبار سے بیچا جاتا ہے اور اس کے افراد میں تفاوت اور فرق کم ہوتا ہے جیسے انڈے اور کیلے وغیرہ۔ اب اس عبارت کا مطلب سمجھیں کہ کسی آدمی نے کسی سے کوئی مثلی چیز غصب کی اور پھر اس کو ہلاک کر دیا تو اس پر ضروری ہے کہ اسی چیز کی مثل صوری اور مثل معنوی مالک کے سپرد کرے اور مثل معنوی اور مثل صوری کو مالک کے سپرد کرنا قضاء کامل ہے۔

قوله واما القاصر فهو مالا يماثل الواجب صورة الخ ۔قضاء کی دوسری قسم قضاء قاصر ہے۔

قضاء قاصر کی تعریف:- واجب کے مثل معنوی کو اس کے مستحق کے سپرد کرنا قضاء قاصر ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ جب کوئی واجب فوت ہو جائے تو جو چیز اس واجب کے معنی کے اعتبار سے مماثل ہو اس چیز کو اس کے مستحق کے سپرد کرنا قضاء قاصر ہے مصنف رحمہ اللہ نے اس کی مثال بکری سے دی ہے کسی نے بکری غصب کی، غاصب پر ضروری تھا کہ یہی بکری مالک کو اسی حال میں واپس کرتا لیکن اس نے بکری واپس نہیں کی اور وہ اس کے پاس ہلاک ہوگئی تو غاصب اس بکری کی قیمت کا تاوان مالک کو ادا کرے گا اور بکری کی قیمت صورت کے اعتبار سے تو بکری کی طرح نہیں ہے بلکہ معنی کے اعتبار سے بکری کی طرح ہے کیونکہ کسی چیز کی قیمت مالیت کے اعتبار سے اس چیز کے برابر سمجھی جاتی ہے۔

بکری اور تمام حیوانات غیر مثلی یعنی قیمتی چیزیں ہیں اس لئے کہ ایک بکری یا گائے کی طرح کوئی دوسری بکری یا گائے نہیں ہوگی جسامت اور ڈیل ڈول میں فرق ہوگا اگر بالفرض جسامت اور ڈیل ڈول میں فرق نہ ہو تو رنگ میں فرق ہوگا اور حیوانات میں رنگ کے مختلف ہونے سے بھی قیمت میں فرق پڑ جاتا ہے۔ اگر بالفرض رنگ بھی دو بکریوں اور گایوں کا ایک ہو تو پھر صفات میں فرق ہوگا دونوں کا دودھ برابر نہیں ہوگا اگر بالفرض دودھ برابر بھی ہو جائے تو پھر دودھ دینے کے طریقے میں فرق ہوگا ایک بکری یا گائے آسانی سے دودھ دیتی ہے لات نہیں مارتی اور دوسری بکری یا گائے اس طرح دودھ نہیں دیتی۔

الغرض یہ کہ کسی نے کوئی جانور کسی سے غصب کیا اور اس کو ہلاک کر دیا تو غاصب پر اس جانور کی قیمت واجب ہوگی اور یہ قیمت معنی کے اعتبار سے اس جانور کے برابر ہوگی اور غاصب کا اس جانور کی قیمت کو ادا کرنا قضاء قاصر ہوگا۔

قوله والاصل فی القضاء الکامل...... الخ ۔قضاء کے باب میں اصل قضاء کامل ہے جب مامور بہ فوت ہو جائے تو اس کی قضاء کے باب میں اصل قضاء کامل ہے۔کیوں کہ اس میں حق دار کے حق کی رعایت ہے ہاں قضاء کامل پر عمل دشوار ہو جائے تو پھر قضاء قاصر پر عمل کیا جائے گا۔

قوله وعلی هذا قال ابو حنیفة رحمه الله الخ ۔اور قضاء کے باب میں قضاء کامل کے ضابطے کی بناپر امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے فرمایا ہے کہ کسی آدمی نے کوئی مثلی چیز یعنی گندم وغیرہ غصب کی اور وہ گندم ہلاک ہوگئی تو جب تک گندم ملتی ہے تو غاصب اتنی ہی اسی طرح کی گندم مالک کو دیگا اور اتنی گندم دینا قضاء کامل ہے لیکن گندم بازار میں لوگوں کے ہاتھوں سے ختم ہوگئی تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک غاصب **یوم الخصومة** یعنی **یوم المطالبة** کی قیمت کا ضامن ہوگا اس لئے کہ جب قضاء کامل پر عمل دشوار ہوا تو اب قضاء قاصر کی طرف رجوع کیا جائے گا اور قضاء قاصر میں بھی حتی الامکان مثل کامل کی رعایت کیجائیگی اور مثل کامل کی رعایت یہ ہے کہ جس دن مثل کامل کی سپردگی سے عجز ظاہر ہوا ہے اسی دن کی قیمت کا اعتبار کیا جائے گا اور مثل کامل کی سپردگی سے عجز اس دن ظاہر ہوا جس دن مالک نے غاصب سے عدالت میں خصومت کر کے گندم کا مطالبہ کیا تھا اور اس دن معلوم ہوا کہ گندم تو بازار میں بالکل ختم ہوگئی تو اس دن گندم کی جتنی قیمت تھی اتنی ہی قیمت غاصب مالک کو ادا کرے گا لیکن خصومت سے پہلے تو مثل کامل کی سپردگی سے عجز متحقق نہیں ہوا تھا اس لئے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے ہاں اس دن کی قیمت کا اعتبار بھی نہیں ہوگا، اور وہ غصب اور انقطاع کا دن ہے، یوم الغصب کو تو غاصب مثل کامل سپرد کرنے پر قادر ہے اور یوم الانقطاع کو غاصب کا مثل کامل سپرد کرنے سے عاجز ہونا قوت حاکمہ (عدالت) اور مالک کے سامنے ظاہر نہیں ہوا اس لئے **یوم الغصب** اور **یوم الانقطاع** کی قیمت کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔یوم الغصب کی قیمت کا اعتبار امام ابو یوسف رحمہ اللہ نے کیا ہے اور **یوم الانقطاع** کی قیمت کا اعتبار امام محمد رحمہ اللہ نے کیا ہے۔

فامّا لامثل له صورةً ولا معنیً لایمکن ایجاب القضاء فیه بالمثل ولهذا المعنی قلنا ان المنافع لاتضمن بالاتلاف لان ایجاب الضمان بالمثل متعذر وایجابه بالعین کذالک لان العین لاتماثل المنفعة لا صورةً ولا معنیً کما اذا غصب عبداً فاستخدمه شهراً او داراً فسکن فیها شهراً ثم ردّ المغصوب الی المالک لایجب علیه ضمان المنافع خلافاً للشافعی رحمه الله فبقی الاثم حکماً

له وانتقل جزاء ه الى دار الآخرة ولهذا المعنى قلنا لاتضمن منافع البضع بالشهادة الباطلة على الطلاق ولا بقتل منكوحة الغير ولا بالوطى حتى لو وطئ زوجة انسان لايضمن للزوج شيئاً الا اذا ورد الشرعُ بالمثل مع انه لايماثله صورةً ولا معنىً فيكون مثلاً له شرعاً فيجب قضاء ه بالمثل الشرعى ونظيره ما قلنا انّ الفدية فى حق الشيخ الفانى مثل الصوم والدية فى القتل خطأً مثل النفس مع انه لا مشابهة بينهما .

ترجمہ:- باقی رہیں وہ چیزیں جن کا نہ مثل صوری ہے اور نہ مثل معنوی ہے تو ان چیزوں میں قضاء کو مثل کے ساتھ واجب کرنا ممکن نہیں ہے اور مثل کے ساتھ قضاء کے ممکن نہ ہونے کے معنی کی وجہ سے ہم احناف نے کہا کہ منافع قابلِ ضمان نہیں ہیں ان کو تلف کر دینے کی صورت میں اس لئے کہ ضمان کو مثل کے ساتھ واجب کرنا دشوار ہے اور ضمان کو عین شیئ کے ساتھ واجب کرنا بھی دشوار ہے، اس لئے کہ شیئ کی ذات نفع کی طرح نہیں ہوتی نہ صورت کے اعتبار سے اور نہ معنی کے اعتبار سے، جیسے جب کوئی آدمی کسی سے غلام غصب کرے اور اس سے ایک مہینہ تک خدمت لیتا رہے یا کوئی گھر غصب کرے اور اس میں ایک مہینہ تک رہائش اختیار کئے رہے پھر وہ مغصوبہ غلام یا گھر واپس کر دے تو غاصب پر حاصل کئے ہوئے منافع کا ضمان واجب نہیں ہوگا، برخلاف امام شافعی رحمہ اللہ کے (کہ ان کے ہاں منافع کا ضمان واجب ہوگا) پس گناہ اس غصب کا حکم بن کر باقی رہ جائے گا اور اس کی سزا دار آخرت کی طرف منتقل ہو جائے گی اور منافع کے عدم ضمان کے معنی کی وجہ سے ہم احناف نے کہا کہ منافع بضع قابلِ ضمان نہیں ہیں طلاق پر شہادت باطلہ کی وجہ سے اور نہ وہ قابلِ ضمان ہیں کسی دوسرے کی منکوحہ بیوی کو قتل کرنے کی وجہ سے اور نہ وہ قابلِ ضمان ہیں کسی کی منکوحہ کے ساتھ وطی کرنے کی وجہ سے اسی لئے اگر کسی نے کسی آدمی کی بیوی کے ساتھ وطی کی تو وطی کرنے والا خاوند کے لئے کسی چیز کا ضامن نہیں ہوگا، مگر جب شریعت نے کسی مثل کو لایا ہو باوجود اس کے کہ شریعت کی لائی ہوئی مثل تلف شدہ چیز کی طرح نہ ہو نہ صورت کے اعتبار سے اور نہ معنی کے اعتبار سے، تو شریعت کی لائی ہوئی وہ مثل اس تلف شدہ چیز کی مثل شرعی ہوگی۔ پس اس کی قضاء کرنا

واجب ہوگا اس کی مثلِ شرعی کے ساتھ۔اس مثل شرعی کی مثال وہ ہے جو ہم نے کہا کہ فدیہ دینا شیخ فانی کے حق میں روزے کی طرح ہے اور قتل خطا کی صورت میں دیت جان کی طرح ہے باوجود اس کے فدیہ اور روزے، دیت اور جان کے درمیان کوئی مشابہت نہیں ہے۔

تشریح: -اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ نے اُن چیزوں کی قضاء کا اُصول ذکر فرمایا ہے جن چیزوں کا کوئی مثل نہیں ہوتا۔سابق میں مصنف رحمہ اللہ نے قضاء کا یہ اصول ذکر فرمایا تھا کہ جن چیزوں کا مثل کامل موجود ہے یعنی مثل صوری اور مثل معنوی موجود ہے تو ان چیزوں کی قضاء مثل کامل کے ساتھ واجب ہوگی اور جن چیزوں کا مثل قاصر یعنی مثل صوری تو نہیں ہے صرف مثل معنوی ہے تو ان کی قضاء مثل قاصر کے ساتھ واجب ہوگی اب ان چیزوں کی قضاء کا اصول ذکر فرماتے ہیں جن کا نہ مثل کامل ہے اور نہ مثل قاصر ہے۔

چنانچہ فرماتے ہیں کہ وہ چیزیں جن کا نہ کوئی مثل صوری ہے اور نہ مثل معنوی ہے مثلاً منافع تو ان چیزوں میں مثل کے ساتھ قضاء کو واجب کرنا دشوار ہے جب مثل کے ساتھ قضا کو واجب کرنا دشوار ہے تو دنیا میں ہمارے ہاں ان چیزوں کا کوئی ضمان واجب نہیں ہوگا، ان کا حکم آخرت کی طرف منتقل ہو جائے گا اور آخرت میں غاصب سے تاوان اس طرح لیا جائے گا کہ غاصب کی نیکیاں مالک کو دی جائیں گی اور اگر غاصب کے پاس نیکیاں نہ ہوئیں تو مالک کے گناہ اس غاصب پر ڈال دیئے جائیں گے۔

لیکن امام شافعی رحمہ اللہ کے ہاں منافع کا کوئی مثل تو نہیں لیکن اُن کا ضمان اس طرح واجب ہوگا کہ دو عادل آدمی ان منافع کی قیمت لگائیں گے جتنی قیمت دو عادل لگائیں گے وہی قیمت غاصب اور تلف کرنے والے پر واجب ہوگی۔جن چیزوں کی نہ مثل صوری ہوتی ہے اور نہ مثل معنوی، مصنف رحمہ اللہ نے ذرا آگے جا کر **كما اذا غصب عبداً الخ** سے ان کی دو مثالیں دی ہیں، آپ یہیں پر ان کی مثالیں سمجھ لیں تا کہ اختلاف کی دلیل کا سمجھنا آسان ہو جائے۔

پہلی مثال: -کسی نے غلام غصب کیا اور اس سے ایک مہینہ تک خدمت لیتا رہا پھر ایک مہینہ کے بعد اس غلام کو صحیح سالم مالک کو واپس کر دیا تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے ہاں غلام سے حاصل کی ہوئی خدمت کا کوئی تاوان غاصب پر لازم نہیں ہوگا اس لئے کہ خدمت (غلام کے منافع) کا کوئی مثل نہیں۔

دوسری مثال: -کسی آدمی نے کسی کا گھر غصب کیا اور ایک مہینے تک اس گھر میں رہائش پذیر رہا، ایک مہینے کے بعد اس نے وہ گھر صحیح سالم مالک کو واپس کر دیا تو ہمارے ہاں گھر سے حاصل کئے منافع کا کوئی ضمان غاصب پر واجب نہیں ہوگا اس لئے کہ گھر سے حاصل کئے ہوئے منافع کا کوئی مثل نہیں۔ البتہ غلام اور گھر سے غصب شدہ حاصل کئے ہوئے منافع کا گناہ غاصب کے ذمے باقی رہ جائے گا اور آخرت میں اگر غاصب کے پاس نیکیاں ہوئیں تو وہ مالک کو مل جائیں گی یا مالک کے گناہ اس غاصب کے ذمے ڈال دیئے جائیں گے۔

لیکن امام شافعی رحمہ اللہ کے ہاں دو عادل آدمی غلام اور گھر سے حاصل کردہ منافع کی قیمت لگائیں گے اور جتنی قیمت لگائیں گے اتنی قیمت کا تاوان غاصب سے لے کر مالک کو دیا جائے گا۔ اب امام ابوحنیفہ اور امام شافعی رحمہما اللہ کے اختلاف کی دلیل سمجھیں۔

امام شافعی رحمہ اللہ کی دلیل: -امام شافعی رحمہ اللہ نے غصب کے منافع کو اجارہ (کرایہ) کے منافع پر قیاس کیا ہے کہ کوئی آدمی غلام یا گھر کسی سے کرایہ پر لے تو کرایہ دار پر جو رقم واجب ہوتی ہے وہ اس غلام اور گھر کے منافع کے بدلے میں واجب ہوتی ہے تو اسی طرح غاصب نے غلام یا گھر غصب کر کے اس سے جو منافع حاصل کئے ہیں ان منافع کا تاوان بھی اس غاصب سے وصول کیا جائے گا۔

امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل: -مصنف رحمہ اللہ نے " لان ایجاب الضمان بالمثل متعذر الخ " سے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل ذکر فرمائی ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ غاصب پر منافع کی مثل صوری کے ساتھ ضمان کا واجب کرنا دشوار ہے، منافع کی مثل صوری یہ ہے کہ غاصب نے جتنے منافع گھر یا غلام سے حاصل کئے ہیں مالک بھی اسی جیسے گھر یا غلام سے اتنے ہی منافع حاصل کرے۔ غاصب پر اس طرح ضمان کا واجب کرنا دو وجہ سے دشوار ہے، ایک تو اس وجہ سے کہ گھروں اور غلاموں میں بہت زیادہ تفاوت ہوتا ہے جس طرح کے گھر یا غلام سے غاصب نے منافع حاصل کئے ہیں اس طرح کا غلام اور گھر نہیں ملے گا۔ اور دوسرا اس وجہ سے بھی دشوار ہے کہ منافع حاصل کرنے میں بہت زیادہ تفاوت ہوتا ہے بعض آدمی بہت ہی سلیقے صفائی اور ستھرائی کے ساتھ کسی چیز کو استعمال کرتے ہیں جس سے وہ چیز جلدی خراب نہیں ہوتی اور بعض کا استعمال بہت ہی بے ڈھنگا ہوتا ہے جس سے وہ چیز بہت جلدی بگڑ جاتی ہے۔

اسی طرح بعض آدمی بہت ہی پیار محبت اور اخلاق سے دوسرے سے خدمت لیتے ہیں جس سے خادم پر

خدمت کرنا دشوار نہیں ہوتا اور بعض آدمی بہت ہی بداخلاقی سے دوسرے سے خدمت لیتے ہیں جس سے خادم بہت اکتا جاتا ہے اور اس کے لئے خدمت کرنی دشوار ہو جاتی ہے۔ معلوم ہوا کہ غاصب پر اسی طرح کے منافع کا ضمان واجب نہیں کر سکتے کیوں کہ منافع کے حاصل کرنے میں بہت تفاوت ہوتا ہے۔

اور ان منافع کے بدلے میں غاصب پر کوئی عین شیٔ مثلاً گھوڑا غلام وغیرہ بھی واجب نہیں کر سکتے اس لئے کے عین شیٔ منافع کے نہ صورۃً مثل ہے اور نہ معنیً مثل ہے۔ صورۃً مثل نہ ہونا تو ظاہر ہے کہ منافع اعراض میں سے ہیں اور عین (ذات) جوہر ہے اور جوہر عرض کے مثل نہیں ہوسکتا۔

اور عین ان منافع کے معنیً بھی مثل نہیں ہے اس لئے کہ عین جوہر ہونے کی وجہ سے دو زمانوں کے اندر موجود ہوتا ہے اور منافع اعراض میں سے ہیں ان کا وجود ایک زمانے میں ہوتا ہے جس وقت آدمی کسی چیز سے منافع حاصل کرتا ہے اسی وقت منافع حاصل ہوتے ہیں اس کے بعد معدوم ہو جاتے ہیں، تو جو چیز دو زمانوں میں موجود ہوتی ہے وہ اس چیز کا مثل نہیں ہوسکتی جو دو زمانوں میں موجود نہ ہو۔ جب منافع کا نہ مثل صوری ہے اور نہ مثل معنوی ہے تو غاصب پر منافع کا ضمان اس دنیا میں ہم واجب نہیں کر سکتے اس کا حکم دار آخرت کی طرف منتقل ہو جائے گا۔

امام شافعی رحمہ اللہ کی دلیل کا جواب: - احناف امام شافعی رحمہ اللہ کی دلیل کا جواب یہ دیتے ہیں کہ ہم غصب کے منافع کو اجارہ کے منافع پر قیاس نہیں کر سکتے کیوں کہ اجارہ کے منافع کو شریعت نے خلاف قیاس مشروع قرار دیا ہے اس لئے کہ اگر اجارہ کے منافع کی قیمت کو مشروع قرار نہ دیا جاتا تو لوگوں کی ضرورتیں معطل ہو کر رہ جاتیں اور لوگوں کے لئے بہت بڑا حرج لازم آتا کیونکہ بعض لوگوں کے پاس پیسہ ہوتا ہے وہ پیسہ سے گھر بنا سکتے ہیں، چیز بنا سکتے ہیں اور بعض لوگوں کے پاس پیسہ نہیں ہوتا وہ گھر وغیرہ بنا تو نہیں سکتے لیکن اس کو کرایہ پر لے سکتے ہیں اس لئے شریعت نے اجارہ کے منافع کے بدلے میں قیمت وصول کرنے کو خلاف قیاس جائز قرار دیا اور غصب کے منافع میں اس طرح کی کوئی ضرورت نہیں اور جو چیز خلاف قیاس مشروع ہو اس پر کسی دوسری چیز کو قیاس کرنا جائز نہیں ہوتا لہٰذا غصب کے منافع کو اجارہ کے منافع پر قیاس نہیں کیا جائے گا۔

قولہ ولھذا المعنی قلنا لا تضمن منافع البضع الخ ۔ مصنف رحمہ اللہ نے یہاں سے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے اصول پر چند مسائل متفرع کئے ہیں منافع کی مثل صوری اور مثل معنوی کے نہ ہونے کے معنی کی وجہ سے ہم احناف کہتے ہیں کہ منافع بضع کا تاوان نہیں لیا جائے گا، طلاق پر جھوٹی شہادت کی وجہ سے، اس کی صورت اس طرح

ہوگی کہ عورت نے عدالت میں دعویٰ دائر کیا کہ میرے خاوند نے مجھے طلاق دی ہے اور خاوند اس کا انکار کرتا ہے عورت نے اپنے دعویٰ پر دو گواہ پیش کر دیئے اور انہوں نے عدالت میں طلاق کی گواہی دے دی اور عدالت نے طلاق کا فیصلہ کر دیا، ان دو گواہوں نے خاوند کے منافع بضع کو ختم کر دیا۔ بعد میں ان گواہوں نے اپنی گواہی سے رجوع کر لیا تو منافع تلف کرنے کی وجہ سے ان گواہوں سے کوئی تاوان نہیں لیا جائے گا۔ اس لئے کہ منافع کا نہ کوئی مثل صوری ہے اور نہ مثل معنوی ہے۔

قولہ ولا بقتل منکوحۃ الغیر الخ ۔کسی آدمی نے دوسرے کی منکوحہ بیوی کو قتل کر دیا اور خاوند کے منافع بضع کو ختم کر دیا تو اگر قتل عمد ہے تو قاتل پر قصاص ہے اور اگر قتل خطاً ہے تو قاتل پر دیت ہے لیکن قصاص یا دیت تو قتل کا بدلہ ہے قاتل نے خاوند کے جو منافع بضع ختم کئے ہیں ان کا کوئی تاوان اس سے نہیں لیا جائے گا اس لئے کہ منافع کا نہ کوئی مثل صوری ہے اور نہ مثل معنوی ہے۔

قولہ ولا بالوطی الخ ۔دوسرے آدمی کی بیوی سے وطی کرنے کی وجہ سے واطی پر کوئی ضمان واجب نہیں ہوگا اگر واطی نے دوسرے کی بیوی کے ساتھ وطی کی ہے تو اس پر حدِ زنا واجب ہوگی اور اگر اپنی بیوی کے شبہ کی وجہ سے وطی کی ہے تو اس پر عورت کے لئے عُقر (مہر) واجب ہوگا لیکن واطی نے خاوند کے جو منافع حاصل کئے ہیں خاوند کے لئے واطی پر کوئی ضمان واجب نہیں ہوگا اس لئے کہ منافع کا نہ کوئی مثل صوری ہے اور نہ مثل معنوی ہے۔

قولہ الا اذا ورد الشرع بالمثل ۔یہ "**فما لا مثل له لاصورةً ولا معنىً لايمكن ايجاب القضاء فيه بالمثل**" سے استثناء ہے کہ جس چیز کا مثل صوری اور مثل معنوی نہیں ہے شریعت نے اس چیز کا کوئی مثل مقرر کیا ہے تو شریعت کا وہ مثل اس چیز کی مثل شرعی ہوگی اگر چہ شریعت کے مثل اور اس چیز کے درمیان صورۃً اور معنیً کوئی مماثلت نہ ہو۔ لیکن شریعت کے حکم کی وجہ سے اس کی لائی ہوئی مثل اس فوت شدہ چیز کے مثل شرعی ہوگی اس لئے وہ مثل شرعی کے طور پر واجب ہوگی۔ مصنف رحمہ اللہ نے نظیرہ سے اس کی دو مثالیں بیان فرمائی ہیں۔

پہلی مثال :- شیخ فانی کے حق میں روزہ نہ رکھنے کی وجہ سے فدیہ دینا واجب ہے، روزہ رکھنا ایک عبادت ہے، اور عبادت آخرت کا نفع ہے اور شیخ فانی سے اپنے بڑھاپے اور کمزوری کی وجہ سے یہ عبادت فوت ہوگئی تو شریعت نے اس کے عوض میں فدیہ دینے کو واجب قرار دیا ہے اور فدیہ ہر روزہ کے بدلے میں نصف صاع گندم دے گا یا روزوں کے برابر مسکینوں کو دو وقت کا کھانا کھلائے گا۔ یہ فدیہ روزوں کا مثل شرعی ہے لیکن مثل صوری اور مثل معنوی نہیں ہے، مثل

صوری اس لئے نہیں کہ فدیہ جوہر ہے اور وہ روزہ عرض ہے اور جوہر عرض کی طرح نہیں ہوتا۔ اور مثل معنوی اس لئے نہیں کہ فدیہ میں پیٹ کو بھرنا ہوتا ہے اور روزے میں پیٹ کو بھوکا رکھنا ہوتا ہے اور ظاہر ہے کہ ان میں کوئی مماثلت نہیں۔

دوسری مثال:- کسی آدمی نے دوسرے کو خطأً قتل کیا تو شریعت نے قاتل پر دیت کو واجب قرار دیا ہے اور دیت سو اونٹ ہیں اور یہ دیت مقتول کے مثل شرعی ہے لیکن مثل صوری اور مثل معنوی نہیں ہے۔ مثل صوری نہ ہونا تو ظاہر ہے کہ مقتول انسان تو چار پانچ فٹ کا ہوگا اور سو اونٹوں کی جماعت اس کے مقابلے میں کئی گنا زیادہ ہوگی۔ اور مثل معنوی اس لئے نہیں کہ مقتول میں مالک بننے کی صلاحیت تھی اور اونٹ تو مملوک ہیں مالک نہیں بن سکتے، مالک بننا قادر ہونے کی دلیل ہے، اور مملوک بننا عاجز ہونے کی دلیل ہے اور قادر چیز عاجز چیز کی مثل نہیں ہوتی لیکن ان سو اونٹوں کو شریعت نے مقتول انسان کی طرح قرار دیا ہے اس لئے وہ اونٹ قاتل پر مثل شرعی کے طور پر واجب ہوں گے۔

فصل فی النهی ، النهی نوعان نهی عن الافعال الحسية كالزنا وشرب الخمر والكذب والظلم ونهیٌ عن التصرفات الشرعية كالنهی عن الصوم فی يوم النحر والصلوٰة فی الاوقات المكروهة وبيع الدرهم بالدرهمين وحكم النوع الاول ان يكون المنهی عنه هو عين ما ورد عليه النهی فيكون عينه قبيحاً فلا يكون مشروعاً اصلاً وحكم النوع الثانی ان يكون المنهی عنه غير ما اضيف اليه النهی فيكون هو حسناً بنفسهٖ قبيحاً لغيره ويكون المباشر مرتكباً للحرام لغيره لا لنفسه.

ترجمہ:- یہ فصل نہی کے بیان میں ہے۔ نہی کی دو قسمیں ہیں۔ افعال حسیہ کی نہی جیسے زنا، شراب کا پینا، جھوٹ بولنا اور ظلم کرنا۔ اور افعال شرعیہ کی نہی جیسے یوم النحر کے دن کے روزے سے نہی اور اوقات مکروہہ میں نماز پڑھنے سے نہی اور ایک درھم کو دو درھم کے بدلے میں بیچنے سے نہی۔ نہی کی پہلی قسم کا حکم یہ ہے کہ منھی عنہ (جس سے نہی آئی ہے) بعینہٖ وہی چیز ہوگی جس پر نہی وارد ہوئی ہے

۔پس اس چیز کی ذات ہی قبیح ہوگی تو وہ (منھی عنہ) بالکل مشروع ہی نہیں ہوگا۔اور دوسری قسم کا حکم یہ ہے کہ منھی عنہ علاوہ ہوگا اس چیز کے جس کی طرف نہی کی نسبت کی گئی ہے پس وہ چیز حسن بنفسہ قبیح لغیرہ ہوگی اور اس چیز کا کرنے والا حرام لغیرہ کا ارتکاب کرنے والا ہوگا حرام لنفسہ کا ارتکاب کرنے والا نہیں ہوگا۔

تشریح:- مصنف رحمہ اللہ نے اس فصل میں نہی کی دو قسمیں اور ان دونوں کا حکم بیان فرمایا ہے۔نہی چونکہ امر کی ضد ہے اس لئے مصنف رحمہ اللہ نے امر کی تعریف پر اعتماد کرتے ہوئے نہی کی تعریف ذکر نہیں فرمائی کیوں کہ ضدین کے بارے میں کہا جاتا ہے "تُعرف الاشیاء باضدادھا" کہ کسی چیز کو اس کی ضد سے پہچانا جاتا ہے جب نہی امر کی ضد ہے تو امر کی تعریف میں غور کرنے سے نہی کی تعریف بھی معلوم ہو جاتی ہے۔

نہی کی تعریف:- نہی کا لغوی معنیٰ ہے المنع یعنی روکنا۔

اصطلاحی تعریف:-قول القائل لغیرہ لا تفعل علی سبیل الاستعلاء" کہنے والے کا دوسرے کو لاتفعل کہنا اپنے آپ کو بلند سمجھتے ہوئے۔بعض حضرات نے نہی کی تعریف یوں کی ہے "استدعاء ترک الفعل بالقول ممن ھو دونہ" قول سے ترک فعل کو طلب کرنا ایسے آدمی سے جو نہی کرنے والے سے ادنیٰ ہو۔اس کا مطلب بھی وہی ہے جو پہلی تعریف کا ہے کہ ترک فعل کو قول سے طلب کرنا اپنے آپ کو بلند سمجھتے ہوئے۔

جس طرح امر کے حکم میں اختلاف تھا اسی طرح نہی کے حکم میں بھی اختلاف ہے لیکن جمہور کے نزدیک کتاب اللہ کی نہی حرمت کو ثابت کرنے کے لئے ہوگی، اگر نہی کسی اور حکم کے لئے ہو تو وہ اس کا مجازی معنی ہوگا۔

کبھی نہی، صیغہ کے اعتبار سے ہوتی ہے جیسے "لاتقربوا الزنا" اور کبھی نہی لفظ تحریم کے ساتھ ہوتی ہے جیسے "حرمت علیکم امھاتکم" اور کبھی نہی ایسے امر کے ساتھ آتی ہے جو ترکِ فعل پر دلالت کرتا ہے جیسے "ذروا ظاھر الاثم وباطنہ" کہ تم چھوڑ دو ظاہری اور باطنی گناہوں کو۔اور "فاجتنبوا الرجس من الاوثان" تم بچو بتوں کی گندگی سے۔ان سب سے حرمت ہی ثابت ہوگی، جب نہی لفظ تحریم یا ترک فعل پر دلالت کرنے والے امر سے ہو تو اس کو نہی حکمی بھی کہہ سکتے ہیں۔

یہاں مصنف رحمہ اللہ نے ذکر تو نہیں کیا لیکن پیچھے امر کی بحث "الامر بالشیئ یدل علی حسن

المامور به اذا کان الأمر حکیماً " سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ " النهی بالشیئ یدل علی قبح المنهی عنه اذا کان الناهی حکیماً " کسی چیز سے نہی اس چیز کے قبح پر دلالت کرتی ہے جبکہ نہی کرنے والا حکیم ہو۔ معلوم ہوا کہ جس چیز سے نہی آئے وہ چیز قبیح ہوگی۔

قوله النهی نوعان الخ۔ نہی کی دوقسمیں ہیں۔(۱)......نہی عن الافعال الحسیۃ ۔(۲)......نہی عن الافعال الشرعیۃ۔

پہلی قسم وہ ہے جس میں افعال حسیہ سے نہی ہو، افعال حسیہ ان افعال کو کہا جاتا ہے جن کو ہر آدمی سمجھتا ہے اور ان کا سمجھنا شریعت پر موقوف نہیں ہوتا۔ یعنی شریعت کے آنے سے پہلے ان افعال کا جو معنی اور مفہوم تھا شریعت کے آنے کے بعد بھی وہی معنی اور مفہوم برقرار ہو جیسے زنا، شراب کا پینا، جھوٹ بولنا، ظلم کرنا۔

دوسری قسم وہ ہے جس میں افعال شرعیہ سے نہی ہو۔ افعال شرعیہ ان افعال کو کہا جاتا ہے جن کا سمجھنا شریعت پر موقوف ہوتا ہے اور ہر آدمی ان کا معنی اور مفہوم سمجھ نہیں سکتا۔ جیسے صوم شریعت سے پہلے مطلق رُکنے کو کہا جاتا تھا لیکن شریعت نے نیت کے ساتھ دن کو کھانے پینے اور جماع سے رُکنے کو صوم کہا ہے۔ تو صوم کے مفہوم کا سمجھنا شریعت پر موقوف ہوا۔

صلوٰۃ شریعت کے آنے سے پہلے مطلق دعا کو کہا جاتا تھا لیکن شریعت نے ارکانِ مخصوصہ کو صلوٰۃ کہا ہے تو صلوٰۃ کے مفہوم کا سمجھنا شریعت پر موقوف ہوا۔

بیع شریعت کے آنے سے پہلے مبادلة المال بالمال کو کہا جاتا تھا لیکن شریعت نے بیع کے مفہوم میں تراضی اور اموال ربویہ کی صورت میں برابری کی شرط لگا دی تو بیع کے مفہوم کا سمجھنا شریعت پر موقوف ہو گیا، لہٰذا صوم، صلوٰۃ اور بیع افعال شرعیہ میں سے ہوئے۔ جب صوم، صلوٰۃ اور بیع افعال شرعیہ میں سے ہوئے تو یوم النحر اور ایام تشریق میں روزہ رکھنے سے جو نہی آئی ہے "الا لاتصوموا فی هذه الایام" تو یہ نہی فعل شرعی سے ہوگی۔ اسی طرح اوقات ثلثہ مکروہہ میں نماز پڑھنے سے جو نہی آئی ہے " ثلثة اوقات نهانا رسول الله صلی الله علیه وسلم ان نصلی فیه " تو یہ نہی بھی فعل شرعی سے ہوگی۔ اسی طرح " لاتبیعوا الدرهم بالدرهمین " کی نہی بھی فعل شرعی سے ہوگی۔

افعال حسیہ کی نہی کا ضابطہ:- قوله وحکم النوع الاول ان یکون الخ ۔ نہی کی پہلی قسم یعنی نہی عن

افعال حسیہ سے نہی کا اصول اور ضابطہ یہ ہے کہ منہی عنہ بعینہ وہی چیز ہوگی جس پر نہی وارد ہوئی ہے، مطلب یہ ہے کہ جس فعل سے نہی وارد ہوئی ہے بعینہ اسی فعل سے روکنا مقصود ہے۔ جب اسی منہی عنہ فعل سے روکنا مقصود ہے تو اس فعل کی ذات قبیح ہوگی، اس لئے وہ فعل بالکل مشروع نہیں ہوگا۔ اصلاً کا مطلب یہ ہے کہ وہ فعل نہ تو ذات کے اعتبار سے مشروع ہوگا اور نہ وصف کے اعتبار سے مشروع ہوگا یعنی کسی وقت بھی مشروع نہیں ہوگا الا یہ کہ اس کے خلاف پر دلیل قائم ہو جائے، جب اس کے خلاف پر دلیل قائم ہو جائے تو نھی کے باوجود وہ فعل ذات کے اعتبار سے تو مشروع ہوگا لیکن وصف کے اعتبار سے مشروع نہیں ہوگا۔

فلایکون مشروعاً کی مثال زنا، شراب پینا، جھوٹ، اور ظلم ہے کہ یہ سب افعال حسیہ ہیں اور افعال حسیہ سے نہی وارد ہوئی ہے اس لئے ان افعال کی ذات میں قبح اور خرابی کا معنی پایا جاتا ہے، لہٰذا یہ افعال نہ تو ذات کے اعتبار سے مشروع ہیں اور نہ ہی وصف کے اعتبار سے مشروع ہیں۔

''الا یہ کہ اس کے خلاف پر دلیل قائم ہو جائے'' کی مثال یہ ہے کہ حالت حیض میں وطی کرنے سے نھی آئی ہے اور وطی فی الحیض افعال حسیہ میں سے ہے اس نھی کے باوجود وطی فی الحیض ذات کے اعتبار سے تو مشروع ہے اور وصف کے اعتبار سے مشروع نہیں ہے۔ ذات کے اعتبار سے مشروع اس لئے ہے کہ کسی خاوند نے اپنی منکوحہ کے ساتھ حالت حیض میں وطی کر لی تو اس وطی سے اس کا مُحصَن ہونا ثابت ہو جائے گا، اور عورت کے لئے کمال مہر کا حکم ثابت ہو جائے گا اور اگر اس کے چھ مہینے کے بعد بچہ پیدا ہو گیا تو اس کا نسب بھی اس خاوند سے ثابت ہو جائے گا۔

اور وصف کے اعتبار سے مشروع اس لئے نہیں کہ حالت حیض میں خون کی گندگی پائی جاتی ہے اسی خون کی گندگی کی وجہ سے وطی کرنے سے اللہ تعالیٰ نے روکا ہے ارشاد ہے " **یسئلونک عن المحیض قل ھو اذیً فاعتزلوا النساء فی المحیض** '' **فاعتزلوا** کا امر نھی کے معنی میں ہے مطلب یہ ہے کہ دم حیض کی گندگی کی وجہ سے تم حالت حیض میں وطی نہ کرو۔

افعال شرعیہ کی نہی کا ضابطہ:- قولہ وحکم النوع الثانی ان یکون الخ نھی کی دوسری قسم یعنی نھی عن الافعال الشرعیہ کی نہی کا ضابطہ یہ ہے کہ جس فعل کی طرف نھی کی نسبت کی گئی ہے اصل منھی عنہ فعل وہ نہیں بلکہ اس فعل کا غیر ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ جس فعل کی طرف نھی کا حکم متوجہ ہوا ہے منھی عنہ فعل وہ نہیں ہے بلکہ منھی عنہ فعل اس فعل کے علاوہ ہے اس لئے وہ فعل شرعی حسن بنفسہ قبیح لغیرہ ہوگا اور اس نھی والے فعل شرعی کا کرنے والا احرام لغیرہ کا

ارتکاب کرنے والا ہوگا حرام لنفسہ کا ارتکاب کرنے والا نہیں ہوگا ، مثلاً صوم فعل شرعی ہے اور ایام تشریق میں صوم سے نہی وارد ہوئی ہے ارشاد نبوی ہے " **الا لا تصوموا فی هذه الایام فانها ایام اکل و شرب و ذکر الله** " ان دنوں (ایام تشریق) میں روزہ نہ رکھو اس لئے کہ یہ کھانے پینے اور اللہ کی یاد کے دن ہیں۔ منھی عنہ فعل صوم نہیں ہے بلکہ اعراض عن ضیافۃ اللہ ہے۔ تو ایام تشریق میں روزہ سے نھی اللہ تعالیٰ کی مہمانی سے اعراض کرنے کی وجہ سے آئی ہے اس لئے اگر کسی نے ایام تشریق میں روزہ رکھ لیا تو حسن بنفسہ ، قبیح لغیرہ کا ارتکاب کرنے والا ہوگا۔ قبیح لعینہ کا ارتکاب کرنے والا نہیں ہوگا۔ اسی طرح صلوٰۃ فعل شرعی ہے اور تین اوقات طلوع شمس استواء شمس اور غروب شمس کے وقت صلوٰۃ سے نہی وارد ہوئی ہے تو اس نہی کی وجہ سے قباحت کا معنی نماز کے غیر کی وجہ سے ہوگا اور منہی عنہ فعل اس نماز کا غیر ہوگا اور وہ غیر یہ ہے کہ ان تین اوقات میں سورج کو پوجنے والے سورج کی عبادت کرتے ہیں تو ان تین اوقات میں نماز پڑھنے سے ان کے ساتھ مشابہت لازم آئے گی اس لئے ان تین اوقات میں نماز پڑھنے سے روک دیا گیا ، لہٰذا ان تین اوقات میں کسی نے نماز پڑھی تو وہ حسن بنفسہ قبیح لغیرہ کا ارتکاب کرنے والا ہوگا قبیح لعینہ کا ارتکاب کرنے والا نہیں ہوگا۔

وعلى هذا قال اصحابنا النهي عن التصرفات الشرعية يقتضي تقريرها ويراد بذالك ان التصرف بعد النهي يبقى مشروعا كما كان لانه لو لم يبق مشروعا كان العبد عاجزاً عن تحصيل المشروع وحينئذ كان ذالك نهيا للعاجز و ذالك من الشارع محال وبه فارق الافعال الحسية لانه لو كان عينها قبيحا لايؤدى ذالك الى نهى العاجز لانه بهذاالوصف لا يعجز العبد عن الفعل الحسي .

ترجمہ :- اور افعال شرعیہ سے نہی کے اسی اصول کی بنا پر کہا ہے ہمارے احناف علماء نے کہ افعال شرعیہ کی نہی تقاضا کرتی ہے ان افعال شرعیہ کے برقرار رہنے کا اور علماء کے اس قول کی مراد یہ ہے کہ نہی کے بعد وہ فعل شرعی اسی طرح مشروع باقی رہے گا جس طرح وہ نہی سے پہلے مشروع تھا اس لئے کہ وہ فعل شرعی اگر مشروع باقی نہ رہے تو بندہ اس فعل مشروع کو کرنے سے عاجز ہوگا اور اس

وقت اس فعل شرعی سے نہی عاجز کے لئے نہی ہو جائے گی اور شارع کی طرف سے عاجز کے لئے نہی محال ہے اور اسی بیان کے ساتھ افعال شرعیہ کی نہی افعال حسیہ سے جدا ہو گئی اس لئے کہ افعال حسیہ کی ذات اگر قبیح ہو تو ان کی نہی عاجز کی نہی تک نہیں پہنچائے گی کیونکہ قبیح لعینہ کے اس وصف کے ساتھ بندہ فعل حسی سے عاجز نہیں ہوگا۔

تشریح: -اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ نے افعال شرعیہ سے نہی وارد ہونے کے بعد ان افعال کی بقاء مشروعیت میں امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ اور امام شافعی رحمہ اللہ کے اختلاف کی طرف اشارہ فرمایا ہے اور امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے مسلک کو دلیل سے ثابت کیا ہے۔

افعال شرعیہ سے نہی وارد ہونے کے بعد امام شافعی رحمہ اللہ کے ہاں وہ افعال بالکل مشروع باقی نہیں رہتے جس طرح افعال حسیہ سے نہی وارد ہونے کے بعد وہ افعال بالکل مشروع باقی نہیں رہتے اور وہ قبیح لعینہ بن جاتے ہیں۔

امام شافعی رحمہ اللہ کی دلیل: - امام شافعی رحمہ اللہ نے افعال شرعیہ کی نہی کو افعال حسیہ کی نہی پر قیاس کیا ہے جس طرح افعال حسیہ نہی کے بعد بالکل مشروع باقی نہیں رہتے اسی طرح افعال شرعیہ بھی نہی کے بعد بالکل مشروع باقی نہیں رہیں گے اور ان کا کرنے والا حرام لذاتہ کا ارتکاب کرنے والا ہوگا۔

لیکن امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے ہاں افعال حسیہ سے نہی وارد ہونے کے بعد وہ افعال حسیہ تو بالکل مشروع باقی نہیں رہتے لیکن افعال شرعیہ سے نہی وارد ہونے کے بعد وہ افعال شرعیہ مشروع باقی رہتے ہیں اور ان کا کرنے والا حسن بنفسہ قبیح لغیرہ کا ارتکاب کرنے والا ہوگا، امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے اسی اصول کی بنا پر ہمارے مشائخ حنفیہ نے کہا ہے " النهي عن التصرفات الشرعية يقتضي تقريرها " کہ افعال شرعیہ سے نہی ان افعال شرعیہ کے مشروع باقی رہنے کا تقاضا کرتی ہے۔

مصنف رحمہ اللہ نے "ويراد بذالک" سے علماء حنفیہ کے اس قول کی مراد بیان کی ہے کہ علماء کے اس قول کی مراد یہ ہے کہ وہ افعال شرعیہ جس طرح نہی سے پہلے مشروع تھے اسی طرح وہ نہی کے بعد بھی مشروع باقی رہیں گے اس کا مطلب یہ ہے کہ افعال شرعیہ سے نہی مطلق ہو کر نہیں آتی بلکہ مقید ہو کر آتی ہے یعنی غیر کی وجہ سے آتی ہے اس لئے وہ نہی عام نہیں ہوگی بلکہ اس قید کے ساتھ خاص ہوگی۔ جب نہی اس قید کے ساتھ خاص ہوگی تو وہ افعال

شرعیہ جس طرح نہی کے آنے سے پہلے مشروع تھے اسی طرح وہ نہی کے بعد بھی مشروع ہوں گے بخلاف افعال حسیہ کے کہ افعال حسیہ سے نہی مطلق ہوکر آتی ہے مقید ہوکر نہیں آتی یعنی ان کے ذاتی قبح کی وجہ سے نہی آتی ہے غیر کی وجہ سے نہیں آتی اس لئے افعال حسیہ نہی کے بعد بالکل مشروع باقی نہیں رہیں گے مثلاً ایام تشریق میں روزہ رکھنے سے نہی آئی ہے اور روزہ فعل شرعی ہے تو نہی ان ہی ایام کے ساتھ خاص ہوگی اور اگر ایام تشریق نہیں ہوں گے تو پھر روزے سے نہی نہیں ہوگی۔

اسی طرح اوقات ثلثہ میں نماز سے نہی وارد ہوئی ہے تو نہی ان تین اوقات کے ساتھ خاص ہوگی اگر یہ تین اوقات نہ ہوں تو پھر نماز سے نہی بھی نہیں ہوگی۔ بخلاف جھوٹ، ظلم اور زنا وغیرہ کی نہی کے کہ یہ نہی مطلق ہوکر آئی ہے مقید ہوکر نہیں آئی اس لئے یہ افعال نہی کے بعد کسی وقت بھی مشروع نہیں ہوں گے۔

امام ابوحنیفہؒ کی دلیل:- **لانه لو لم یبق مشروعاالخ** ۔سے مصنف رحمہ اللہ نے افعال شرعیہ سے نہی کی بقاء مشروعیت پر دلیل ذکر کی ہے کہ کوئی آدمی ہمارے اس دعویٰ کو نہیں مانتا اور کہتا ہے کہ افعال شرعیہ نہی کے بعد بالکل مشروع باقی نہیں رہتے تو پھر ہم کہتے ہیں کہ اگر وہ افعال شرعیہ نہی کے بعد مشروع باقی نہ رہیں تو بندہ اس فعل شرعی کو کرنے سے عاجز ہوگا اور اس وقت فعل شرعی کی نہی عاجز کے لئے نہی ہو جائے گی اور عاجز کے لئے نہی کا آنا شارع کی طرف سے محال ہے کیونکہ عاجز کے لئے نہی ایک فعل عبث ہے اور شارع کی طرف سے فعل عبث محال ہے اور جو محال کو مستلزم ہو وہ بھی محال ہوتا ہے معلوم ہوا کہ افعال شرعیہ کا نہی کے بعد مشروع باقی نہ رہنا محال کو مستلزم ہونے کی وجہ سے محال ہے تو ہمارا دعویٰ ثابت ہوگیا کہ افعال شرعیہ نہی کے بعد اسی طرح مشروع باقی رہتے ہیں جس طرح وہ نہی سے پہلے مشروع تھے۔ مثلاً اوقات مکروہہ میں نماز پڑھنا جس طرح نہی سے پہلے مشروع تھا اسی طرح نہی کے بعد بھی مشروع ہے ہاں نہی کی وجہ سے نماز مکروہ ہوگی، ایام تشریق میں روزہ رکھنا جس طرح نہی سے پہلے مشروع تھا اسی طرح نہی کے بعد مشروع ہے نہی کی وجہ سے روزہ رکھنا مکروہ ہوگا۔

اب صرف دو باتیں سمجھنے کی ہیں ایک عاجز کی نہی کا مطلب اور دوسری افعال شرعیہ کی نہی کے بعد ان کے مشروع باقی نہ رہنے میں عاجز کی نہی کی صورت۔ عاجز کی نہی کا مطلب یہ ہے کہ ایک بندہ کسی فعل کے کرنے سے عاجز ہو اور اس کو اسی فعل سے نہی کی جائے مثلاً نابینا دیکھنے سے عاجز ہے اسے کہا جائے کہ مت دیکھو، اپاہج چلنے پھرنے سے عاجز ہے اسے کہا کہ مت چلو۔ اور ظاہر بات ہے کہ کسی فعل سے عاجز آدمی کو اس فعل سے نہی کرنا ایک فعل عبث ہے۔

اب دوسری بات سمجھیں کہ افعال شرعیہ کی نہی کے بعد ان کے مشروع باقی نہ رہنے میں عاجز کی نہی کی صورت اس طرح ہوگی کہ ان افعال کا معنی اور مفہوم شریعت نے متعین کیا ہے تو ان افعال کا سمجھنا بھی شریعت پر موقوف ہوگا اگر وہ افعال شرعیہ نہی کے بعد بالکل مشروع باقی نہ رہیں تو بندہ شرعاً ان افعال کے کرنے پر بالکل قادر نہیں ہوگا یعنی ان افعال کا کوئی شرعی وجود بندے کے ذہن میں موجود ہی نہیں ہوگا جب ان افعال کا کوئی شرعی وجود بندے کے ذہن میں موجود ہی نہیں پھر بھی ان افعال سے اس کیلئے نہی وارد ہو رہی ہے تو یہ نہی عاجز آدمی کے لئے ہے اور عاجز آدمی کے لئے شریعت کی طرف سے نہی کا آنا محال ہے اور جو محال کو مستلزم ہو وہ بھی محال ہوتا ہے معلوم ہوا کہ افعال شرعیہ کی نہی کے بعد ان کا مشروع باقی نہ رہنا محال کو مستلزم ہونے کی وجہ سے محال ہے تو ہمارا دعویٰ ثابت ہو گیا کہ افعال شرعیہ نہی کے بعد اسی طرح مشروع باقی رہتے ہیں جس طرح نہی سے پہلے وہ مشروع تھے۔ مثلاً نماز، روزہ کا مفہوم شریعت نے متعین کیا ہے تو ان کا سمجھنا بھی شریعت پر موقوف ہوگا۔ اگر نہی کے بعد نماز و روزہ بالکل مشروع باقی نہ رہیں تو ان کا کوئی شرعی مفہوم بندے کے ذہن میں موجود نہیں ہوگا جب بندے کے ذہن میں نماز اور روزے کا مفہوم ہی موجود نہیں ہے تو وہ نماز روزہ سے عاجز ہوا پھر اس کے لئے نہی کا وارد ہونا کہ فلاں اوقات میں نماز نہ پڑھو۔ فلاں ایام میں روزہ نہ رکھو عاجز کے لئے نہی ہے اور شریعت کی طرف سے عاجز کے لئے نہی کا آنا محال ہے۔

قوله وبه فارق الافعال الحسية الخ ۔ اس بیان کے ساتھ افعال شرعیہ کی نہی افعال حسیہ کی نہی سے جدا ہو گئی کہ افعال حسیہ نہی کے بعد بالکل مشروع باقی نہیں رہتے اور مشروع باقی نہ رہنے کی صورت میں بھی ان کی نہی عاجز کی نہی تک نہیں پہنچاتی اس طرح کہ افعال حسیہ کا سمجھنا شریعت پر موقوف نہیں ہوتا بلکہ حساً ہر آدمی ان کا معنی اور مفہوم سمجھتا ہے شریعت نے ان افعال کے معنی و مفہوم میں کوئی تبدیلی نہیں کی جب ہر آدمی نہی کے بعد بھی ان افعال کے کرنے پر قادر ہے تو نہی کے بعد ان افعال کا بالکل مشروع باقی نہ رہنا عاجز کی نہی تک نہیں پہنچائے گا کیونکہ بندہ نہی کے بعد بھی ان افعال کے کرنے پر قادر ہے عاجز نہیں ہے۔ جیسے زنا، ظلم اور جھوٹ افعال حسیہ ہیں جو نہی کے بعد بالکل مشروع باقی نہیں ہیں کیونکہ ان افعال کا معنی و مفہوم ہر آدمی جانتا ہے اور نہی کے بعد آدمی ان افعال پر قادر ہے عاجز نہیں ہے اس لئے نہی کے بعد ان افعال کا مشروع باقی نہ رہنا عاجز کی نہی تک نہیں پہنچاتا۔ جب یہ افعال نہی کے بعد بالکل مشروع نہیں ہیں ان افعال کی ذات میں قبح کا معنی پایا جائے گا اور نہی کے بعد ان افعال کا کرنے والا حرام لذاتہ کا ارتکاب کرنے والا ہوگا۔

ویتفرع من هذاحکم البیع الفاسد والا جارةالفا سد ة والنذر بصوم یو م النحر وجمیع صور التصرفات الشرعیة مع ورودالنهی عنها فقلنا البیع الفاسد یفید الملک عند القبض باعتبار انه بیع ویجب نقضه باعتبار کونه حراما لغیره .

ترجمہ:- اور نکالا جاتا ہے افعال شرعیہ کی نہی کے اسی اصول سے بیع فاسد، اجارۂ فاسدہ اور یوم النحر کے روزے کی نذر کا حکم اور افعال شرعیہ کی تمام صورتوں کا حکم ان افعال شرعیہ سے نہی کے وارد ہونے کے ساتھ، اسی لئے ہم نے کہا کہ بیع فاسد ملک کا فائدہ دیتی ہے قبضے کے وقت اس اعتبار سے کہ وہ بیع ہے اور اس کا توڑنا واجب ہے اس دلیل کی وجہ سے کہ وہ حرام لغیرہ ہے۔

تشریح:- مصنف رحمہ اللہ نے افعال شرعیہ کی نہی کے اصول پر چند مسائل اس عبارت میں متفرع کئے ہیں۔ افعال شرعیہ کی نہی کا اصول یہ ذکر کیا تھا کہ افعال شرعیہ نہی کے وارد ہونے کے بعد مشروع باقی رہتے ہیں اور ان کا کرنے والا حرام لغیرہ کا ارتکاب کرنے والا ہوتا ہے حرام لنفسہ کا ارتکاب کرنے والا نہیں ہوتا اسی اصول سے بیع فاسد، اجارۂ فاسدہ اور افعال شرعیہ کی ان ساری صورتوں کا حکم نکالا جائے گا جن سے نہی وارد ہوئی ہے۔

بیع فاسد کی تعریف گزر چکی ہے۔ اور اجارۂ فاسدہ اس اجارے کو کہا جاتا ہے جس میں کوئی ایسی شرط فاسد لگائی جائے جو تقاضہ عقد کے خلاف ہو مثلاً کوئی آدمی مکان کرایہ پر لینا چاہئے اور مالک مکان یہ شرط لگادے کہ تم مجھے دس ہزار روپے قرض دو اور کرایہ پر لینے والا اس شرط کو قبول کر لے تو یہ اجارہ فاسدہ ہوگا۔

بیع فاسد رسول اللہ ﷺ کی حدیث "نهیٰ عن بیع و شرط" کی وجہ سے منہی عنہ ہے اور اس نہی کے وارد ہونے کے بعد مشروع ہے اور اس کا کرنے والا حسن بنفسہ قبیح لغیرہ کا ارتکاب کرنے والا ہوتا ہے اس لئے ہم نے کہا کہ بائع نے ثمن پر اور مشتری نے مبیع پر قبضہ کرلیا تو بائع ثمن کا اور مشتری مبیع کا مالک بن جائے گا کیونکہ بیع نہی کے بعد بھی عقد مشروع ہے اس میں ایجاب وقبول پایا گیا ہے جو بیع کا رکن ہے اور عقد مشروع سے ملک ثابت ہو جاتی ہے لیکن بائع ومشتری کے لئے ضروری ہے کہ وہ اس بیع کو فسخ کرلیں کیونکہ شرط فاسد کی وجہ سے اس میں قبح پایا گیا ہے۔ فسخ کے بعد وہ قبح ختم ہو جائے گا۔ اس کے بعد وہ چاہیں تو صحیح طریقے سے بیع کریں۔

اسی طرح اجارۂ فعل شرعی ہے کہ شریعت نے اس کے صحیح ہونے کی کئی قیودات لگا کر اس کا معنی متعین کیا ہے اور شرط فاسد سے اجارۂ فاسد ہو جاتا ہے یہ بھی حسن بنفسہ قبیح لغیرہ ہے تو اس اعتبار سے کہ اجارہ عقد مشروع ہے

مالک نے کرایہ پر قبضہ کرلیا اور مستاجر نے نفع حاصل کرنے کے لئے اس شئ پر قبضہ کرلیا تو وہ اجرت اور منافع کے مالک بن جائیں گے لیکن اس اعتبار سے کہ اس میں شرط فاسد کی وجہ سے قبح آیا ہے اس عقد کو فسخ کرنا ضروری ہے مالک کے لئے ضروری ہے کہ اپنا مکان واپس لے اور مستاجر کے لئے ضروری ہے کہ وہ اپنی اجرت واپس لے۔

اسی طرح یوم النحر کے روزے کی کسی نے نذر مانی اور یوم النحر کے روزے سے نہی وارد ہوئی ہے تو اس اعتبار سے کہ روزہ فعل مشروع ہے اس کی نذر صحیح ہو جائے گی اور روزے کا رکھنا واجب ہوگا اور اس اعتبار سے کہ اس دن روزہ رکھنے سے ضیافۃ اللہ سے اعراض لازم آئے گا اس روزے کو توڑنا ضروری ہے کسی دوسرے دن اس روزے کی قضاء کرلے۔ اسی طرح دوسرے افعال شرعیہ سے نہی وارد ہو جائے تو ان کا حکم بھی اسی اصول سے نکالا جائے گا جیسے اذان جمعہ کے بعد بیع سے نہی وارد ہوئی ہے اس اعتبار سے کہ بیع عقد مشروع ہے۔ بیع منعقد ہو جائے گی اور اس اعتبار سے کہ اس بیع سے سعی الی الجمعہ میں خلل واقع ہو جائے گا اس بیع میں کراہت آجائے گی۔

وهذا بخلاف نكاح المشركات ومنكوحة الاب ومعتدة الغير ومنكوحته ونكاح المحارم والنكاح بغير شهود لان موجب النكاح حل التصرف وموجب النهي حرمة التصرف فاستحال الجمع بينهما فيحمل النهي على النفي فاما موجب البيع ثبوت الملك وموجب النهي حرمة التصرف وقد امكن الجمع بينهما بان يثبت الملك ويحرم التصرف اليس انه لو تخمر العصير في ملك المسلم يبقى ملكه فيها ويحرم التصرف .

ترجمہ:- اور بیع اور افعال شرعیہ کا نہی کے بعد مشروع رہنے کا یہ اُصول مشرکہ عورتوں کے ساتھ نکاح کرنے کے خلاف ہے اور باپ کی منکوحہ، غیر کی معتدہ اور غیر کی منکوحہ عورت کے ساتھ نکاح کرنے کے خلاف ہے اور محرم عورتوں کے ساتھ نکاح کرنے کے خلاف ہے اور بغیر گواہوں کے نکاح کرنے کے خلاف ہے اس لئے کہ نکاح کا حکم تصرف کا حلال ہونا ہے اور نہی کا حکم تصرف کا حرام ہونا ہے پس حلال اور حرام کو ایک جگہ جمع کرنا محال ہو گیا تو نہی کو نفی پر محمول کیا جائے گا اور بیع کا حکم ملک کا ثابت ہونا ہے اور نہی کا حکم تصرف کا حرام ہونا ہے اور ثبوت ملک اور حرمت تصرف کو جمع

کرنا ممکن ہے اس طرح کہ ملک ثابت ہو جائے اور تصرف کرنا حرام ہو جائے، کیا اس طرح نہیں ہے کہ اگر انگور کا شیرہ شراب بن جائے مسلمان کی ملک میں تو مسلمان کی ملک اس شرب میں باقی رہے گی اور تصرف کرنا حرام ہوگا۔

تشریح:- مصنف رحمہ اللہ نے اس عبارت میں ایک سوال مقدر کا جواب دیا ہے سب سے پہلے سوال مقدر کی تقریر سمجھیں اس کے بعد مصنف رحمہ اللہ کے جواب کو اس سوال پر منطبق کریں۔

سوال یہ ہے کہ آپ نے اصول بیان کیا ہے کہ افعال شرعیہ سے نہی آ جائے تو نہی کے بعد بھی وہ افعال شرعیہ مشروع باقی رہتے ہیں ہم آپ کو ایسے افعال شرعیہ بتاتے ہیں کہ نہی کے بعد وہ مشروع ہو کر باقی نہیں رہے اور انکی مشروعیت بالکل ختم ہوگئی معلوم ہوا آپ کا بیان کردہ اصول تمام افعال شرعیہ کو جامع نہیں ہے وہ افعال شرعیہ یہ ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے مشرکہ عورتوں کے ساتھ نکاح کرنے سے نہی فرمائی ہے ارشاد باری تعالیٰ ہے **"ولا تنکحوا المشرکات حتی یؤمنّ"** مشرکہ عورتیں جب تک ایمان نہ لائیں تم ان سے نکاح نہ کرو نکاح فعل شرعی ہے اور اس نہی کے بعد مشرکہ عورتوں کے ساتھ بالکل مشروع ہی نہیں ہے اگر کسی نے مشرکہ عورت کے ساتھ نکاح کیا تو وہ منعقد ہی نہیں ہوگا۔ اسی طرح منکوحۃ الاب کے ساتھ نکاح کرنے سے اللہ تعالیٰ نے نہی فرمائی ہے ارشاد ہے **"ولا تنکحوا ما نکح اباء کم"** اگر کسی نے منکوحۃ الاب کے ساتھ نکاح کیا تو وہ منعقدۃ ہی نہیں ہوگا۔ اسی طرح معتدۃ الغیر کے ساتھ نکاح کرنے سے اللہ تعالیٰ نے روکا ہے ارشاد ہے **"ولا تعزموا عقدۃ النکاح حتی یبلغ الکتاب اجلہ"** تم عدت گزارنے والی عورت سے نکاح کا ارادہ نہ کرو یہاں تک کہ اللہ کا لکھا ہوا حکم اپنی مدت کو پہنچ جائے، اس نہی کے بعد معتدہ عورت کے ساتھ کسی نے نکاح کیا تو وہ منعقد ہی نہیں ہوگا، اسی طرح دوسرے کی منکوحہ عورت کے ساتھ نکاح کرنے سے بھی نہی آئی ہے، ارشاد ربانی ہے **"والمحصنٰت من النّساء ای حرّمت علیکم المحصنات من النّساء"** تم پر خاوند والی عورتیں حرام کی گئی ہیں، اور خاوند والی عورت کے ساتھ نکاح بالکل منعقد ہی نہیں ہوتا، اسی طرح ماں بہن اور دیگر محرم عورتوں کے ساتھ نکاح سے نہی آئی ہے، ارشاد ہے **"حرّمت علیکم امھاتکم ...... الخ"** محرم عورتوں میں سے کسی کے ساتھ نکاح کیا گیا تو وہ منعقد ہی نہیں ہوگا اسی طرح بغیر گواہوں کے نکاح کرنے سے نبی علیہ السلام نے روکا ہے ارشاد نبوی ہے **"لا نکاح الا بشھود"** اگر کسی نے بغیر گواہوں کے نکاح کیا تو وہ منعقد ہی نہیں ہوگا۔ آپ کا بیان کردہ اصول نکاح کی ان ساری صورتوں کے

خلاف ہے۔

جواب: – مصنف رحمہ اللہ نے مذکورہ عبارت سے اسی سوال کا جواب دیا ہے کہ ہمارا اُصول ان افعال شرعیہ کے خلاف ہے۔اس لئے کہ ہم نے جو اُصول بیان کیا ہے کہ افعال شرعیہ کی مشروعیت نھی کے بعد بھی مشروع باقی رہتی ہے اس اصول سے ہماری مراد یہ ہے کہ نھی کے بعد ان افعال کی مشروعیت کا باقی رہنا ممکن بھی ہو، اگر نھی کے بعد ان افعال کی مشروعیت کا باقی رہنا ممکن نہ ہو تو وہ افعال نھی کے بعد بالکل مشروع باقی نہیں رہیں گے، نکاح کی ان مذکورہ صورتوں سے جو نہی وارد ہوئی ہے اس نہی کے بعد نکاح کی مشروعیت کا باقی رہنا ممکن نہیں ہے،اس لئے کہ نکاح کی بقائے مشروعیت کا حکم نکاح کا حلال ہونا ہے اور نہی کا حکم اس نکاح کا حرام ہونا ہے اور حلال وحرام کو جمع کرنا محال ہے اس لئے ان ساری صورتوں میں نھی کو مجازاً نفی پر محمول کیا جائے گا اور نفی اس فعل منفی کی بقائے مشروعیت کا تقاضا نہیں کرتی جب نہی کو نفی کے معنی میں لیا تو ہمارے اس اصول پر کوئی اعتراض وارد نہیں ہوگا کیوں کہ اعتراض نہی پر ہے نفی پر نہیں ہے۔

باقی بیع فاسد سے جو نھی وارد ہوئی ہے اس نھی کے بعد بیع فاسد کی مشروعیت کا باقی رہنا ممکن ہے اس طرح کہ بیع فاسد کی بقائے مشروعیت کا حکم، ملک ثابت ہونا ہے اور نھی کا حکم تصرف کا حرام ہونا ہے اور ثبوت ملک اور حرمت تصرف کو جمع کرنا ممکن ہے۔

مصنف رحمہ اللہ نے " الیس انه لو تخمر العصیر الخ " سے ثبوت ملک اور حرمت تصرف کے جمع ہونے کی ایک نظیر بیان فرمائی ہے کہ کسی مسلمان کے پاس انگور کا شیرہ ہو اور کافی عرصہ پڑا رہنے کے بعد وہ شراب بن گیا تو یہ شراب مسلمان کی ملک میں رہے گی لیکن اس مسلمان کے لئے اس شراب میں کسی قسم کا تصرف کرنا اس کو بیچنا، ہبہ کرنا یا صدقہ کرنا حرام ہے۔اسی طرح بیع فاسد سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نہی فرمائی ہے۔حدیث میں ہے " نهی رسول الله صلی الله علیه وسلم عن بیع و شرط " بیع فعل شرعی ہے نہی سے تصرف کا حرام ہونا ثابت ہوا اور اس کے مشروع باقی رہنے سے بائع اور مشتری کے قبضے کے بعد ثبوت ملک کا حکم ثابت ہوا اور تصرف کے حرام ہونے اور ملک کے ثابت ہونے میں کوئی منافات نہیں ہے۔جب بائع اور مشتری کے لئے مبیع اور ثمن میں تصرف کرنا حرام ہے تو ان کے لئے ضروری ہے کہ وہ اس بیع فاسد کو فسخ کر دیں۔

وعلی هذا قال اصحابنا اذا نذر بصوم یوم النحر و ایام التشریق یصح نذره

لانہ نذر بصوم مشروع وکذالک لو نذر بالصلوٰۃ فی الاوقات المکروھۃ یصح لانہ نذر بعبادۃ مشروعۃ لما ذکرنا ان النھی یوجب بقاء التصرف مشروعاً ولھٰذا قلنا لو شرع فی النفل فی ھذہ الاوقات لزمہ بالشروع وارتکاب الحرام لیس بلازم للزوم الاتمام فانہ لو صبر حتی حلت الصلوٰۃ بارتفاع الشمس وغروبھا ودلوکھا امکنہ الاتمام بدون الکراھۃ وبہ فارق صوم یوم العید فانہ لو شرع فیہ لایلزمہ عند ابی حنیفۃ ومحمد رحمھما اللہ لان الاتمام لاینفک عن ارتکاب الحرام.

ترجمہ:- اور افعال شرعیہ سے نہی وارد ہونے کے اسی اُصول کی بنا پر کہا ہے ہمارے علماء حنفیہ نے کہ جب کسی نے یوم النحر اور ایام تشریق کے روزے کی نذر مانی تو یہ نذر صحیح ہوگی اس لئے کہ ان دنوں کے روزے کی نذر مشروع روزے کی نذر ہے اور اسی طرح اگر کسی نے اوقات مکروھہ میں نماز کی نذر مانی تو یہ نماز کی نذر بھی صحیح ہوگی۔ اس لئے کہ نماز کی نذر عبادت مشروعہ کی نذر ہے کیوں کہ ہم ذکر کر چکے ہیں کہ نہی تصرف کے مشروع باقی رہنے کو ثابت کرتی ہے، اور اسی اصول کی وجہ سے ہم احناف نے کہا ہے کہ کوئی آدمی ان مکروہ اوقات میں نفل میں شروع ہو گیا تو وہ نفل اس پر شروع کرنے کے ساتھ لازم ہو جائیں گے۔ اور حرام کا ارتکاب کرنا لازم نہیں آتا ان نفلوں کے پورا کرنے کے لازم ہونے سے اس لئے کہ اگر وہ کچھ دیر ٹھہرا رہے یہاں تک کہ نماز پڑھنا حلال ہو جائے سورج کے بلند ہونے، ڈوب جانے اور ڈھل جانے کی وجہ سے تو اس کے لئے ان نفلوں کو پورا کرنا بغیر کراہت کے ممکن ہوگا۔ اور اس بیان کے ساتھ نفل کا حکم یوم العید کے روزے سے جدا ہو گیا اس لئے کہ اگر کوئی آدمی عید کے دن روزے کو شروع کر لے تو وہ روزہ اس پر لازم نہیں ہوگا امام ابوحنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ کے نزدیک اس لئے کہ عید کے دن روزے کو پورا کرنا جُدا نہیں ہوتا حرام کا ارتکاب کرنے سے۔

تشریح:- مصنف رحمہ اللہ نے اس عبارت میں افعال شرعیہ کی نہی کے اُصول پر بعض مسائل متفرع کئے ہیں او اس پر وارد ہونے والے ایک شبہ کا جواب ذکر فرمایا ہے۔

افعال شرعیہ سے نہی کا اصول مصنف رحمہ اللہ نے یہ ذکر کیا تھا کہ افعال شرعیہ سے نہی ان کی بقاء مشروعیت کا تقاضا کرتی ہے اور ان کا کرنے والا قبیح لغیرہ کا ارتکاب کرنے والا ہوتا ہے۔ اسی اُصول کی بنا پر ہمارے مشائخ حنفیہ نے کہا ہے کہ کسی آدمی نے یوم النحر اور ایام تشریق میں روزے کی نذر مان لی تو یہ نذر صحیح ہے کیوں کہ نہی کے باوجود مشروعیت باقی ہے تو یہ مشروع روزے کی نذر ہوئی اور مشروع چیز کی نذر ماننا صحیح ہوتا ہے۔ اسی طرح کسی نے اوقات ثلثہ مکروہہ میں نماز پڑھنے کی نذر مان لی تو نذر منعقد ہو جائے گی کیونکہ نہی کے بعد بھی مشروعیت باقی ہے اور مشروع چیز کی نذر ماننا صحیح ہوتا ہے۔

امام شافعی رحمہ اللہ کے ہاں روزے اور نماز کی یہ نذر صحیح نہیں ہے اس لئے کہ یوم النحر اور ایام التشریق میں روزہ رکھنا اور اوقات مکروہہ میں نماز پڑھنا معصیت ہے اور معصیت کی نذر منعقد ہی نہیں ہوتی، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک حدیث میں ارشاد فرمایا "**لا نذر فی معصیة الله تعالیٰ**" اللہ تعالیٰ کی معصیت کی نذر نہیں ہوتی۔

لیکن مشائخ حنفیہ، امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے اسی اصول کی بنا پر فرماتے ہیں کہ روزہ اور نماز دونوں فعل شرعی ہیں نہی کے بعد ان کی مشروعیت باقی ہے اور امر مشروع کی نذر منعقد ہو جاتی ہے ہاں یوم النحر اور ایام التشریق میں روزہ رکھنے سے ضیافۃ اللہ سے اعراض لازم آتا ہے اس لئے نذر ماننے والے کو کہا جائے گا کہ کسی اور دن اس روزے کی قضاء کرلے تاکہ نذر بھی صحیح ادا ہو جائے اور ضیافۃ اللہ کے اعراض کا امر ممنوع بھی لازم نہ آئے۔ اسی طرح اوقات مکروہہ میں نماز کی نذر صحیح ہے لیکن اوقات مکروہہ میں نماز پڑھنے سے شیطان کی عبادت کرنے والوں سے مشابہت لازم آتی ہے اس لئے نذر ماننے والے کو کہا جائے گا کہ وہ کسی دوسرے وقت میں اس نماز کی قضاء کرلے تاکہ نذر بھی پوری ہو جائے اور امرِ ممنوع کا ارتکاب بھی لازم نہ آئے۔

قولہ ولهذا قلنا لو شرع فی النفل الخ ۔ افعال شرعیہ سے نہی آنے کے بعد بھی وہ افعال شرعیہ مشروع باقی رہتے ہیں اسی وجہ سے ہم نے کہا کہ کسی آدمی نے اوقات ثلثہ مکروہہ میں سے کسی وقت میں نفل نماز شروع کر دی تو وہ نفل نماز اس پر لازم ہو جائے گی اس لئے کہ جس طرح قول اور زبان سے نذر مان لے تو اس کو پورا کرنا لازم ہو جاتا ہے اسی طرح نفل نماز کو شروع کرنا اپنے فعل سے نذر ماننا ہے تو فعلی نذر کا پورا کرنا بھی اس پر لازم ہو جائے گا اسی لئے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک نفل نماز شروع کرنے سے لازم ہو جاتی ہے اگر کسی آدمی نے نفل نماز اوقات ثلثہ میں شروع کی تو شروع کرنے سے وہ نفل نماز لازم ہو جائے گی، لیکن اوقات ثلثہ میں نماز سے نہی لغیرہ ہے اس لئے شروع

کرنے والے کو جب یاد آئے تو اس کو چاہیئے کہ نفل نماز کو توڑ دے اور بعد میں اس کی قضاء کرلے۔

قوله وارتكاب الحرام ليس بلازم الخ ۔مصنف رحمہ اللہ نے اس عبارت سے ایک اشکال کا جواب دیا ہے اشکال یہ ہے کہ اوقات مکروہہ میں نفل نماز شروع کرنے سے واجب نہیں ہونی چاہیئے اس لئے کہ اوقات مکروہہ میں نماز پڑھنا حرام ہے اور فعل حرام کا ارتکاب کرنے سے نماز لازم نہیں ہوتی ۔مصنف رحمہ اللہ اس عبارت سے اس اشکال کا جواب دیا ہے کہ نفل نماز کو پورا کرنے کے لازم ہونے کے ساتھ فعل حرام کا ارتکاب لازم نہیں آتا اس لئے کہ اوقات مکروہہ میں نماز شروع کرنے والا نماز شروع کرنے کے بعد نماز کی حالت میں اس طرح ٹھہرا رہے کہ نماز کی قرأت وغیرہ کو لمبا کردے یہاں تک کہ وقت مکروہ ختم ہو جائے اور نماز پڑھنا بغیر کسی کراہت کے حلال ہو جائے طلوع شمس کے وقت سورج بلند ہونے سے اور غروب شمس کے وقت سورج کے مکمل ڈوب جانے سے اور زوال شمس کے وقت سورج کے ڈھل جانے سے نماز کا جائز وقت شروع ہو جائے گا اور وقت مکروہ ختم ہو جائے گا۔ وقت مکروہ تو تھوڑا سا ہوتا ہے تھوڑی دیر ٹھہرنے سے وقت مکروہ ختم ہو جائے گا اور نماز پڑھنا بغیر کسی کراہت کے صحیح ہو جائے گا ،جب بغیر کراہت کے نماز کو مکمل کرنا ممکن ہے تو حرام کا ارتکاب لازم نہیں آتا جب حرام کا ارتکاب لازم نہیں آتا تو نفل نماز وقت مکروہ میں شروع کرنے سے لازم ہو جائے گی۔

قوله وبه فارق صوم يوم العيدالخ ۔ہمارے اس مذکورہ بیان کے ساتھ اوقات مکروہہ میں نفل نماز کو شروع کرنے کا حکم یوم العید کے روزے سے جدا ہو گیا اس طرح کہ اگر کسی نے عید کے دن نفل روزہ شروع کیا تو امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ اور امام محمد رحمہ اللہ کے ہاں اس روزے کا پورا کرنا لازم نہیں ہوگا۔

امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے ہاں اس روزے کا پورا کرنا لازم ہے،امام ابو یوسف رحمہ اللہ نے روزے کو نماز پر قیاس کیا ہے جس طرح وقت مکروہ میں نفل نماز شروع کرنے سے لازم ہو جاتی ہے اسی طرح یوم عید اور دیگر ایام مکروہہ (ایام تشریق) میں روزہ شروع کرنے سے لازم ہو جاتا ہے۔

مصنف رحمہ اللہ نے " **لان الاتمام لاينفك عن ارتكاب الحرام** " سے طرفین کی دلیل ذکر کی ہے کہ یوم عید وغیرہ میں روزہ شروع کرنے سے اس لئے لازم نہیں ہوگا کہ روزہ کا پورا کرنا حرام کے ارتکاب سے جدا نہیں ہوسکتا ،اس لئے کہ روزہ صبح صادق سے لے کر غروب آفتاب تک ہوتا ہے اور یہ پورا وقت روزے کے لئے معیار ہے اور اس پورے وقت میں روزہ رکھنا حرام ہے ،اگر روزے کو شروع کرنے والا آدمی اس دن روزے کو پورا

کرتا ہے تو وہ حرام کے ارتکاب سے بچ نہیں سکتا اور حرام کا ارتکاب کرنے سے روزہ لازم نہیں ہوتا، بخلاف وقت مکروہ میں نماز شروع کرنے سے کہ وہ لازم ہو جاتی ہے کیوں کہ نماز شروع کرنے والا حرام کے ارتکاب سے بچ جاتا ہے، اس طرح کہ نماز شروع کرنے کے بعد ٹھہرا رہے یہاں تک کہ وقت مکروہ ختم ہو جائے جیسا کہ آپ کو معلوم ہو چکا ہے۔

ومن هذا النوع وطئ الحائض فان النهی عن قربانها باعتبار الاذیٰ لقوله تعالیٰ يسئلونک عن المحيض قُل هو اذىً فاعتزلوا الناس فی المحيض ولا تقربوهن حتى يطهرن ولهذا يترتب الاحكام على هذا الوطئ فيثبت به احصان الواطى وتحل المرأة للزوج الاول ويثبت به حكم المهر والعدة والنفقة ولو امتنعت عن التمكين لاجل الصداق كانت ناشزة عندهما فلا تستحق النفقة وحرمة الفعل لاتنافی ترتب الاحكام كطلاق الحائض والوضوء بالمياه المغصوبة والاصطياد بقوس مغصوبة والذبح بسكين مغصوبة والصلوٰة فی الارض المغصوبة والبيع فی الوقت النداء فانه يترتب الحكم على هذه التصرفات مع اشتمالها على الحرمة وباعتبار هذا الاصل قلنا فی قوله تعالیٰ ولا تقبلوا لهم شهادة ابداً ان الفاسق من اهل الشهادة في عقد النكاح بشهادة الفساق لان النهی عن قبول الشهادة بدون الشهادة محال وانما لم تقبل شهادتهم لفساد فی الاداء لالعدم الشهادة اصلاً وعلى هذا لايجب عليهم اللعان لان ذالک اداء الشهادة ولا اداء مع الفسق .

ترجمہ:- اور افعال شرعیہ کی نہی کی اس قسم میں سے حائضہ عورت کے ساتھ وطی کرنا ہے اس لئے کہ حائضہ عورت کے ساتھ صحبت کرنے سے نہی اذی کے اعتبار کی وجہ سے ہے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے (ترجمہ) وہ آپ سے پوچھتے ہیں حیض کے بارے میں، آپ فرمادیں وہ گندگی ہے، اس لئے تم حالت حیض میں عورتوں سے جدا رہو اور ان کے قریب نہ جاؤ یہاں تک کہ وہ پاک

ہو جائیں۔اور اسی اذی کی نھی کی وجہ سے کئی احکام اس وطی پر مرتب ہو جاتے ہیں ،پس اسی حالت حیض میں وطی کرنے کی وجہ سے وطی کرنے والے کا محصن ہونا ثابت ہو جائے گا اور عورت خاوند اوّل کے لئے حلال ہو جائے گی اور اسی وطی کی وجہ سے (عورت کے لئے) عدت،مہر اور نفقہ کا حکم ثابت ہو جائے گا۔اور اگر عورت نے مہر کی وجہ سے خاوند کو اپنے آپ پر قدرت دینے سے انکار کر دیا تو صاحبین کے نزدیک وہ نافرمان ہوگی اس لئے وہ نفقہ کی مستحق نہیں ہوگی اور کسی فعل کا حرام ہونا اس فعل پر احکام مرتب ہونے کے منافی نہیں ہے جیسے حائضہ عورت کو طلاق دینا، چھینے ہوئے پانی سے وضو کرنا اور چھینی ہوئی کمان کے ساتھ شکار کرنا،اور چھینی ہوئی چھری کے ساتھ ذبح کرنا اور چھینی ہوئی زمین میں نماز پڑھنا اور اذان کے وقت خرید وفروخت کرنا۔پس ان سب تصرفات پر حکم مرتب ہو جائے گا باوجود اس کے کہ یہ سب تصرفات حرام کے حکم پر مشتمل ہیں۔اور اسی اصول (افعال شرعیہ نہی کے بعد مشروع باقی رہتے ہیں) کے اعتبار سے ہم نے کہا اللہ تعالیٰ کے فرمان " **ولا تقبلوا لھم شھادۃً ابداً** " (کہ تم ان کی گواہی کبھی بھی قبول نہ کرو) میں کہ بلاشبہ فاسق شہادت کا اہل ہے پس نکاح منعقد ہو جائے گا،فاسق لوگوں کی گواہی سے اس لئے کہ قبول شہادت سے نھی شہادت (کی اہلیت) کے بغیر محال ہے اور ان کی گواہی کو قبول نہیں کیا جاتا ادائیگی (شہادت) میں فساد کی وجہ سے نہ اس وجہ سے کہ ان میں بالکل شہادت کی اہلیت نہیں ہے اور اسی بنا پر ان فاسق لوگوں پر لعان واجب نہیں ہوتا اس لئے کہ لعان شہادت کو ادا کرنے کا نام ہے اور فسق کے ساتھ شہادت ادا نہیں ہوتی۔

تشریح:- مصنف رحمہ اللہ نے اس عبارت میں افعال شرعیہ کی نہی کے متعلق چند اور چیزیں بیان فرمائی ہیں۔

قولہ ومن ھذا النوع وطی الحائض الخ مصنف رحمہ اللہ کی یہ عبارت ایک اعتراض مقدر کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ آپ نے اصول بیان کیا تھا کہ افعال حسیہ نھی کے بعد بالکل مشروع نہیں رہتے ہم آپ کو ایسا فعل حسی بتاتے ہیں جو نہی کے بعد مشروع باقی ہے،وطی کرنا ایک فعل حسی ہے اور زمانہ حیض میں وطی کرنے سے نھی آئی ہے،اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے " **یسئلونک عن المحیض قل ھو اذیً فاعتزلوا النساء فی المحیض** " اس آیت کریمہ میں **فاعتزلوا النساء** نھی کے معنی میں ہے،زمانہ حیض میں وطی کرنا فعل حسی ہے اور نھی کے باوجود اس

وطی پر کئی احکام مرتب ہو جاتے ہیں، معلوم ہوا کہ فعل حسی نھی کے بعد مشروع ہے تو آپ کا بیان کردہ اصول صحیح نہ ہوا۔

مصنف رحمہ اللہ نے " ومن ھذا النوع وطی الحائض الخ" سے اسی اعتراض کا جواب دیا ہے کہ اُصول تو یہی ہے جو ہم نے بیان کیا ہے لیکن وطی حائض اس اُصول کی ایک استثنائی مثال ہے کہ یہ فعل حسی ہے اور نھی کے بعد بھی مشروع ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ خود اللہ تعالیٰ نے اس وطی کے بارے میں فرمایا ہے " ھو اذی " کہ حیض گندگی ہے تو اس حالت میں نھی گندگی کی وجہ سے آئی ہے اس لئے یہ نھی لعینہ نہیں ہوگی بلکہ نھی لغیرہ ہوگی اور جب یہ نھی لغیرہ ہے تو یہ نھی افعال شرعیہ کی نھی کی نوع میں سے ہوگی اور جب یہ نھی افعال شرعیہ کی نہی میں سے ہوئی تو نھی کے بعد یہ مشروع ہوگی اسی لئے اس نھی پر کئی احکام مرتب ہو جاتے ہیں۔

قولہ ولھٰذا یترتب الاحکام علی ھذا الوطی۔ سے منصف رحمہ اللہ نے اس نھی پر کئی احکام مرتب کئے ہیں۔

پہلا حکم: - کسی نوجوان کی شادی ہوئی اس کی بیوی رخصتی کے وقت حیض کی حالت میں تھی نوجوان نے اسی حالت میں اس کے ساتھ وطی کر لی تو یہ وطی کرنا حرام ہے اس کے باوجود اس نوجوان کا محصن (شادی شدہ) ہونا ثابت ہو جائے گا اگر بالفرض اس کے بعد اس نوجوان کو اپنی بیوی کے ساتھ حلال وطی کا موقع نہ ملا اور اس نے زنا کر لیا تو اس کو رجم (سنگسار) کیا جائے گا۔

دوسرا حکم: - کوئی عورت طلاق ثلاثہ کے ساتھ مغلظہ ہوئی تھی اس نے دوسرے خاوند کے ساتھ شادی کر لی اور دوسرے خاوند نے حیض کی حالت میں اس کے ساتھ وطی کر لی اور اس کے بعد اس کو طلاق دیدی تو وہ عورت پہلے والے خاوند کے لئے حلال ہو جائے گی۔ خاوند ثانی کا حالت حیض میں وطی کرنا حرام تھا، اس حرام کے باوجود وہ عورت خاوند کے لئے حلال ہوگئی اور اس حرام وطی پر حلال ہونے کا حکم مرتب ہوگیا۔

تیسرا حکم: - کسی آدمی کی شادی ہوئی اور اس آدمی نے حیض کی حالت میں صحبت کر لی تو یہ صحبت کرنا حرام تھا پھر بھی اس حرام صحبت پر مہر، عدت اور نفقہ کا حکم مرتب ہو جائے گا۔ اس طرح کہ اس عورت کو خاوند نے اگر طلاق دیدی تو اس پر عدت واجب ہوگی جس طرح مدخول بہا عورت پر عدت واجب ہوتی ہے۔ اگر خاوند یہ وطی نہ کرتا اور اس کو طلاق دے دیتا تو غیر مدخول بہا ہونے کی وجہ سے اس پر عدت واجب نہ ہوتی۔ اسی طرح اس عورت کے لئے خاوند پر نفقہ

بھی واجب ہوگا جس طرح مدخول بہا کے لئے نفقہ واجب ہوتا ہے۔

چوتھا حکم :- ولو امتنعت عن التمکین الخ اس سے پہلے ایک فقہی مسئلہ سمجھیں۔

مسئلہ:- اگر عورت کو خاوند نے مہر نہ دیا ہو اور ابھی تک خاوند نے عورت کے ساتھ وطی بھی نہ کی ہو تو وہ عورت خاوند کو اپنے آپ پر وطی کی قدرت دینے سے بالاتفاق روک سکتی ہے اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ لیکن اگر ایک مرتبہ خاوند نے عورت کے ساتھ حلال وطی کر لی تو پھر وہ عورت خاوند کو اپنے آپ پر وطی کی قدرت دینے سے روک سکتی ہے یا نہیں؟ اس میں امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ اور صاحبین رحمہما اللہ کا اختلاف ہے۔

امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے ہاں دوبارہ وطی کی قدرت دینے سے روک سکتی ہے اور اس کا یہ روکنا اپنے حق کی وجہ سے ہوگا اور وہ عورت ناشزہ نہیں ہوگی۔ صاحبین رحمہما اللہ کے ہاں ایک مرتبہ جب خاوند وطی کر چکا ہے تو اب عورت کو مہر کی وجہ سے وطی سے روکنے کا حق نہیں ہے۔ اگر روکے گی تو وہ ناشزہ ہوگی اور ناشزہ عورت کو نشوز (نافرمانی) کے زمانے کا نفقہ نہیں ملتا اس لئے وہ نفقہ کی مستحق نہیں ہوگی۔

اب صاحبین رحمہما اللہ کے ہاں مسئلہ کی تفریع سمجھیں کہ خاوند نے شادی کے بعد عورت کے ساتھ وطی حالت حیض میں کی جو حرام وطی تھی اس کے بعد عورت نے اپنے آپ پر شوہر کو وطی کی قدرت دینے سے روک دیا تو وہ ناشزہ ہوگی اور ناشزہ ہونے کی وجہ نفقہ کی مستحق نہیں ہوگی۔ اس حرام وطی پر اپنے آپ کو سپرد کرنے کا حکم مرتب ہوگیا جو حلال وطی پر مرتب ہوتا تھا۔ صاحبین رحمہما اللہ کے ہاں عورت اپنے آپ کو ایک مرتبہ شوہر کے سپرد کرے تو پھر اس کو اپنے نفس پر تمکین دینے سے روک نہیں سکتی۔

قولہ وحرمۃ الفعل لاتنافی ترتب الاحکام . مصنف رحمہ اللہ کی یہ عبارت ایک شبہ کا جواب ہے شبہ یہ ہے کہ حالت حیض میں وطی کرنا حرام ہے اور فعل حرام احکام مشروعہ کا سبب نہیں بنتا اس لئے کہ احکام کا مشروع ہونا ایک نعمت ہے اور فعل حرام نعمت کا سبب نہیں بن سکتا۔

مصنف رحمہ اللہ نے " **وحرمۃ الفعل الخ** " سے اسی شبہ کا جواب دیا ہے کہ کسی فعل کا حرام ہونا اس فعل پر احکام مرتب ہونے کے منافی نہیں ہے۔ فعل کے حرام ہونے کے باوجود اس پر کئی احکام مرتب ہو جاتے ہیں۔ مصنف رحمہ اللہ نے اس کی کئی مثالیں دی ہیں۔

(۱)...... حائضہ عورت کو حالت حیض میں طلاق دینا حرام ہے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حیض میں طلاق دینے سے منع فرمایا ہے، لیکن اگر کسی نے حالت حیض میں طلاق دے دی تو طلاق واقع ہو جائے گی، حیض میں طلاق دینا حرام تھا پھر بھی یہ وقوع طلاق کا سبب بن گیا۔

(۲)...... کسی سے کوئی چیز غصب کرنا حرام ہے اگر کسی نے غصب شدہ پانی سے وضو کر لیا تو وضو ہو جائے گا اور جب وضو ہو جائے تو نماز بھی ہو جائے گی، غصب کرنا حرام تھا پھر بھی وضو اور نماز کا سبب بن گیا۔

(۳)...... کسی نے کمان غصب کر کے اس سے شکار کیا تو وہ شکار حلال ہوگا۔

(۴)...... کسی نے غصب شدہ چھری کے ساتھ جانور ذبح کیا تو جانور حلال ہو جائے گا، غصب فعل حرام تھا لیکن جانور کے حلال ہونے کا سبب بن گیا۔

(۵)...... جمعہ کی اذان کے بعد بیع وشراء کرنا حرام ہے، لیکن اگر کسی نے بیع اور شراء کر لی تو یہ بیع اور شراء ہو جائے گی۔ بائع ثمن کا اور مشتری مبیع کا مالک بن جائے گا، اس حرام فعل پر مالک ہونے کا حکم مرتب ہو گیا۔ ان پانچ مثالوں سے معلوم ہوا کہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک فعل حرام احکام مشروعہ کا سبب بن سکتا ہے۔

قولہ وباعتبار هذا الاصل قلنا فی قوله تعالیٰ الخ ۔ مصنف رحمہ اللہ نے افعال شرعیہ کی نہی کے اُصول پر ایک حکم مرتب فرمایا ہے۔ اسی اُصول کی بنا پر ہم احنافؒ اللہ تعالیٰ کے فرمان " **ولا تقبلوا لهم شهادة ابداً** " کے بارے میں کہتے ہیں کہ فساق وفجار اور محدودین فی القذف شہادت کے اہل ہیں اور شہادت کی صلاحیت رکھتے ہیں اگر کسی نکاح میں گواہ بن گئے تو نکاح منعقد ہو جائے گا۔

اللہ تعالیٰ نے یہ آیت کریمہ زنا کی جھوٹی تہمت لگانے والوں کے بارے میں اتاری ہے، اس کے بعد فرمایا " **واؤلئک هم الفاسقون** " یہ لوگ فاسق ہیں۔ ان کی گواہی کبھی بھی قبول نہ کرو۔

گواہی فعل شرعی ہے شریعت نے اس کے لئے خاص شرائط مقرر کی ہیں، فاسق لوگوں کی گواہی قبول کرنے سے نہی آئی ہے اور گواہی قبول کرنے سے نہی اہلیت شہادت کی نہی کو لازم ہے کیوں کہ یہ نہی اس بات کی دلیل ہے کہ فاسق لوگوں میں شہادت کی اہلیت موجود ہے، جب قبول شہادت سے نہی اہلیت شہادت سے بھی نہی بنتی ہے تو اہلیت شہادت سے نہی اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ اہلیت شہادت اپنی ذات کے اعتبار سے مشروع ہو، معلوم ہوا کہ

یہ شہادت کے اہل ہیں، اگر یہ شہادت کے اہل ہی نہ ہوتے تو ان کی شہادت سے نہی نہ آتی، کیوں کہ اہلیت کے بغیر قبول شہادت سے نہی عاجز کی نہی ہو جاتی ہے اور عاجز کی نہی شریعت کی طرف سے محال ہے۔ جب فاسق لوگ شہادت کے اہل ہیں تو اگر کسی نکاح میں گواہ بن گئے تو وہ نکاح منعقد ہو جائے گا۔

ہاں اگر زوجین میں نکاح کے مسئلے پر نزاع ہو گیا تو عدالت میں یہ فاسق لوگ شہادت نہیں دے سکیں گے کیوں کہ یہ اداء شہادت کے اہل نہیں ہیں۔

قوله على هذا لايجب عليهم اللعان الخ ۔ فساق اور فجار چونکہ اداءِ شہادت کے اہل نہیں ہیں اسی وجہ سے ان پر لعان واجب نہیں ہوگا۔ اس لئے کہ لعان اداء شہادت کا نام ہے اور فساق و فجار اور محدودین فی القذف اپنے فسق کی وجہ سے شہادت ادا نہیں کر سکتے ہیں، جب شہادت ادا نہیں کر سکتے تو ان پر لعان بھی واجب نہیں ہوگا۔

لعان کی تعریف:- شهادات مؤكدات بالايمان مقرونة باللعن والغضب قائمة مقام حد القذف في حقه و مقام حد الزنا في حقها " (ترجمہ) لعان وہ گواہیاں ہیں جن کو قسم کے ساتھ پکا کیا گیا ہو، وہ گواہیاں لعنت اور غضب کے ساتھ ملی ہوئی ہوں، مرد کے حق میں حدِ قذف کے قائم مقام ہوں گی اور عورت کے حق میں حدِ زنا کے قائم مقام ہوں گی۔

اس کی تفصیل اس طرح ہے کہ خاوند نے اپنی بیوی پر زنا کی تہمت لگائی اس کی بیوی عدالت میں قاضی کے پاس چلی گئی اور دعویٰ دائر کر دیا تو قاضی خاوند کو بلائے گا اگر وہ زنا کی تہمت کا اقرار کر لے تو قاضی اس سے گواہ طلب کرے گا اگر اس کے پاس زنا کے گواہ موجود ہوں تو اس کی بیوی کو حدِ زنا ماری جائے گی اور اگر خاوند کے پاس گواہ موجود نہ ہوں تو قاضی اس کو لعان کرنے کا کہے گا اس طرح کہ پہلے شوہر چار مرتبہ اللہ کی قسم کھا کر گواہی دے گا کہ میں اس عورت پر زنا کی تہمت لگانے میں سچا ہوں اور پانچویں مرتبہ کہے گا کہ اگر میں اس پر زنا کی تہمت لگانے میں جھوٹا ہوں تو مجھ پر اللہ کی لعنت ہو، اس کے بعد قاضی عورت کو لعان کرنے کا کہے گا، عورت چار مرتبہ اللہ کی قسم کھا کر گواہی دے گی کہ زنا کی تہمت لگانے میں یہ (میرا شوہر) جھوٹا ہے، پانچویں مرتبہ کہے گی کہ اگر زنا کی تہمت لگانے میں یہ سچا ہو تو مجھ پر اللہ کا غضب ہو۔ اس کے بعد قاضی ان میں تفریق کر دے گا۔

اگر مرد یا عورت کو تہمت کی حد ماری گئی ہو تو وہ فاسق ہوں گے اور اس فسق کی وجہ سے وہ لعان نہیں کر سکیں گے کیوں کہ لعان میں قاضی کے سامنے شہادت دینی ہوتی ہے اور یہ شہادت دے نہیں سکتے اس وجہ سے ایسے فاسق

خاوند نے اپنی بیوی پر زنا کی تہمت لگائی اور اس کے پاس گواہ نہ ہوں تو وہ بیوی کیساتھ لعان نہیں کرے گا۔ قاضی اس کو حدِ قذف لگائے گا بشرطیکہ اس کی بیوی محصنہ ہو یعنی پاکدامن ہو۔

فصل فی تعریف طریق المراد بالنصوص اعلم ان لمعرفة المراد بالنصوص طرقاً منها ان اللفظ اذا کان حقیقة لمعنی ومجازاً لاٰخر فالحقیقة اولیٰ مثاله ما قال علمائنا البنت المخلوقة من ماء الزنا یحرم علی الزانی نکاحها وقال الشافعی رحمه الله یحل والصحیح ما قلنا لانها بنته حقیقة فتدخل تحت قوله تعالیٰ حرمت علیکم امهاتکم وبناتکم ویتفرع منه الاحکام علی المذهبین من حل الوطئ ووجوب المهر ولزوم النفقة وجریان التوارث وولایة المنع عن الخروج والبروز ومنها ان احد المحملین اذا وجب تخصیصاً فی النص دون الاٰخر فالحمل علی ما لا یستلزم التخصیص اولیٰ مثاله فی قوله تعالیٰ او لامستم النساء فالملامسة لو حملت علی الوقاع کان النص مخصوصاً به فی کثیر من الصور فان مسّ المحارم والطفلة الصغیرة جدا غیرنا قض للوضوء فی اصحّ قولی الشافعی رحمه الله ویتفرع منه الاحکام علی المذهبین من اباحة الصلوٰة ومسّ المصحف ودخول المسجد وصحة الامامة ولزوم التیمم عند عدم الماء وتذکر المس فی اثناء الصلوٰة ۔

ترجمہ: - یہ فصل نصوص کی مراد کے طریقے پہچاننے میں ہے، جان لے اس بات کو کہ نصوص کی مراد پہچاننے کے کئی طریقے ہیں۔ ان طریقوں میں سے ایک طریقہ یہ ہے کہ جب کوئی لفظ ایک معنی میں حقیقت ہو اور دوسرے معنی میں مجاز ہو تو معنی حقیقی اولیٰ ہوتا ہے، اس طریقے کی مثال وہ مسئلہ ہے جو ہمارے علماء نے فرمایا ہے کہ جو لڑکی زنا کے پانی سے پیدا ہوئی ہو تو زنا کرنے والے مرد پر اس کے ساتھ نکاح کرنا حرام ہوگا اور امام شافعی رحمہ اللہ نے فرمایا ہے کہ اس کے ساتھ نکاح کرنا (زانی کے لئے) حلال ہوگا۔ اور صحیح مسئلہ وہ ہے جو ہم نے کہا ہے کہ اس لئے کہ وہ لڑکی حقیقۃً زانی کی بیٹی ہے

پس وہ لڑکی اللہ تعالیٰ کے فرمان " حرمت علیکم امھاتکم وبناتکم " (کہ تم پر تمہاری مائیں اور بیٹیاں حرام کردی گئی ہیں) میں داخل ہوگی اور اسی اختلاف سے کئی احکام دونوں مذہبوں پر متفرع کئے جائیں گے یعنی وطی کا حلال ہونا اور مہر کا واجب ہونا اور نفقہ کا لازم ہونا اور اس لڑکی وزانی کے درمیان باہمی وراثت کا جاری ہونا اور اس لڑکی کو گھر سے نکلنے اور باہر گھومنے پھرنے سے روکنے کے حق کا حاصل ہونا۔ اور ان طریقوں میں سے ایک طریقہ یہ (بھی) ہے کہ (لفظ کے) دو معنوں میں سے ایک معنی جب نص میں تخصیص کو ثابت کرتا ہو نہ کہ دوسرا طریقہ تو لفظ کو اس معنی پر محمول کرنا اولیٰ ہے جو تخصیص کو مستلزم نہ ہو اس کی مثال اللہ تعالیٰ کے فرمان " او لامستم النساء " (یا تم نے عورتوں سے صحبت کی ہو) میں ہے پس ملامست کو اگر جماع پر محمول کیا جائے تو نص معمول بہ ہوگی جماع پائے جانے کی ساری صورتوں میں۔ اور اگر ملامست کو محمول کیا جائے ہاتھ کے ساتھ چھونے پر تو اس کی وجہ سے نص میں تخصیص پیدا کردی جائے گی بہت ساری صورتوں میں اس لئے کہ محرم عورتوں اور بہت زیادہ چھوٹی بچی کو چھونا ناقض وضو نہیں ہے امام شافعی رحمہ اللہ کے دو قولوں میں سے زیادہ صحیح قول میں۔ اور اسی اختلاف سے کئی احکام دونوں مذہبوں پر متفرع کئے جاتے ہیں یعنی نماز کا مباح ہونا اور قرآن کو چھونا اور مسجد میں داخل ہونا، اور امامت کا صحیح ہونا، اور تیمّم کا لازم ہونا پانی نہ ہونے کے وقت اور نماز کے دوران عورت کو ہاتھ لگانے کے یاد آنے کے وقت۔

تشریح: - اس فصل میں مصنف رحمہ اللہ نے نصوص کی مراد پہچاننے کے طریقے ذکر فرمائے ہیں، نصوص سے مراد قرآن وحدیث ہیں، یہاں مصنف رحمہ اللہ یہ بتائیں گے کہ قرآن وحدیث سے اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول کی مراد پہچاننے کا کون سا طریقہ بہتر ہوگا اور کون سا طریقہ بہتر نہیں ہوگا تاکہ ان طریقوں کے پہچاننے سے مُستدِل (فقیہ) کے لئے شریعت کے احکام کو معلوم کرنا آسان ہوجائے۔

چنانچہ اس فصل میں مصنف رحمہ اللہ نے کل تین طریقے ذکر فرمائے ہیں جن میں سے دو طریقوں کا ذکر مذکورہ بالا عبارت میں ہے۔

پہلا طریقہ: - نص کے کسی لفظ کا ایک معنی حقیقی ہو اور دوسرا معنی مجازی ہو تو نص کے لفظ کو معنی حقیقی پر محمول کرنا اولیٰ ہے بشرطیکہ اس لفظ کا کوئی مجاز متعارف معنی نہ ہو۔

اس کی مثال میں مصنف رحمہ اللہ نے یہ مسئلہ بیان کیا ہے کہ ایک آدمی نے کسی عورت کے ساتھ زنا کیا اور عورت کو اس زنا سے حمل ہوا اور اس سے لڑکی پیدا ہوئی اور وہ لڑکی جوان ہوگئی تو زنا سے پیدا ہونے والی اس لڑکی کے ساتھ زانی مرد کا نکاح حرام ہے۔

امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں زنا سے پیدا ہونے والی اس بچی کے ساتھ زانی مرد کا نکاح کرنا حلال ہے، امام شافعی رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ اس زنا سے پیدا ہونے والی بچی کا نسب زانی سے بالاتفاق ثابت نہیں ہے کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا " **الولد للفراش وللعاهر الحجر** " کہ بچہ اس آدمی کا ہوگا جس کے بستر پر وہ پیدا ہوا اور زنا کے مرتکب آدمی کے لئے پتھر ہے (پتھر کا مطلب یہ ہے کہ اس بچے کا نسب زانی سے ثابت نہیں ہوگا) جب زانی مرد سے اس بچی کا نسب ثابت نہیں ہوتا تو وہ بچی اللہ تعالیٰ کے فرمان "**حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم**" میں داخل نہیں ہوگی کیوں کہ **بناتكم** سے وہ بنت مراد ہے جس کا نسب آدمی سے ثابت ہو اور اس بچی کا نسب کسی کے نزدیک بھی زانی مرد سے ثابت نہیں ہے تو **مخلوقه من ماء الزنا** بچی اللہ تعالیٰ کے فرمان "**وبناتكم**" میں داخل نہیں ہوئی لہٰذا اس بچی سے زانی کا نکاح کرنا حلال ہوگا۔

لیکن ہمارے علماء احناف اپنے اُصول کی بنا پر فرماتے ہیں کہ بنت کے دو معنی ہیں۔ ایک معنی حقیقی ہیں اور دوسرے معنی مجازی ہیں۔ بنت کے معنی حقیقی تو یہ ہیں کہ وہ بیٹی آدمی کے نطفے سے پیدا ہوئی ہو خواہ وہ ثابت النسب ہو یا نہ ہو۔ اور معنی مجازی یہ ہے کہ اس آدمی سے بچی کا نسب ثابت ہو۔ اور آیت کریمہ "**حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم**" میں بنات کو حقیقی معنی پر محمول کرنا اولیٰ ہے کہ جو لڑکی بھی تمہارے پانی سے پیدا ہوئی ہو اس کے ساتھ نکاح کرنا تم پر حرام کیا گیا ہے خواہ اس کا نسب تم سے ثابت ہو یا نہ ہو اس لئے زنا سے پیدا ہونے والی لڑکی "**حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم**" میں داخل ہوگی۔ امام شافعی رحمہ اللہ نے قرآن کی اس آیت میں لفظ بنات کو مجازی معنی پر محمول کیا اور امام ابوحنیفہؒ نے حقیقی معنی پر محمول کیا۔

قوله ويتفرع منه الاحكام الخ : امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ اور امام شافعی رحمہ اللہ کے اسی اختلاف کی وجہ سے ان اماموں کے مذہب پر کئی احکام متفرع کئے جاتے ہیں۔ مصنف رحمہ اللہ نے چھ احکام ذکر فرمائے ہیں۔

پہلا حکم :۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے ہاں زانی کے نطفے سے پیدا ہونے والی بچی کا نکاح زانی کے ساتھ جب حرام ہے تو اگر زانی نے اس لڑکی کے ساتھ نکاح کرلیا تو اب اس کے ساتھ وطی کرنا حلال نہیں ہوگا، ساری زندگی فعل حرام

میں مبتلا ہوگا۔امام شافعی رحمہ اللہ کے ہاں نکاح کرنا حلال ہے تو اس لڑکی کے ساتھ زانی کا وطی کرنا حلال ہوگا۔

دوسرا حکم :- نکاح کے بعد زانی پر اس لڑکی کے لئے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے ہاں مہر واجب نہیں ہوگا کیوں کہ مہر تو نکاح کے بعد ہوتا ہے اور یہاں نکاح ہی نہیں ہوا اور امام شافعی رحمہ اللہ کے ہاں نکاح جب صحیح ہے تو اس لڑکی کے لئے زانی پر مہر واجب ہوگا۔

تیسرا حکم :- امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے ہاں جب نکاح نہیں ہوا تو زانی پر اس کا نفقہ واجب نہیں ہوگا۔اور امام شافعی رحمہ اللہ کے ہاں جب نکاح منعقد ہوگیا تو زانی پر اس کا نفقہ بھی واجب ہوگا۔

چوتھا حکم :- امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے ہاں جب نکاح منعقد نہیں ہوا تو ان دونوں میں سے جس کا انتقال ہوگیا تو دوسرا اس کا وارث نہیں ہوگا کیوں کہ وراثت تو میاں بیوی کے درمیان جاری ہوتی ہے اور یہ دونوں میاں بیوی نہیں ہیں۔امام شافعی رحمہ اللہ کے ہاں جب نکاح منعقد ہوگیا تو ان دونوں میں سے جس کا انتقال ہوگیا تو دوسرا اس کا وارث ہوگا۔

پانچواں حکم :- امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے ہاں جب زانی کا اس لڑکی کے ساتھ نکاح ہی نہیں ہوتا تو زانی اس لڑکی کو گھر سے نکلنے سے روکنے کا اختیار نہیں رکھتا اور امام شافعی رحمہ اللہ کے ہاں جب نکاح صحیح ہے تو وہ اس لڑکی کو خاوند ہونے کی حیثیت سے گھر سے نکلنے سے روکنے کا اختیار رکھتا ہے۔

چھٹا حکم :- امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے ہاں جب زانی کا اس لڑکی کے ساتھ نکاح نہیں ہوتا تو وہ اس لڑکی کو بُروز یعنی ادھر ادھر گھومنے پھرنے سے روک نہیں سکتا۔لیکن امام شافعی رحمہ اللہ کے ہاں جب نکاح صحیح ہے تو وہ اس کو روک سکتا ہے۔

قوله ومنها ان احد المحملين . الخ

دوسرا طریقہ :- نصوص کی مراد پہچاننے کا دوسرا طریقہ یہ ہے کہ جب کسی نص میں دو معنوں کا احتمال ہو اور ایک معنی تخصیص کو ثابت کرتا ہو اور دوسرا تخصیص کو ثابت نہ کرتا ہو تو نص کو ایسے معنی پر محمول کرنا اولیٰ ہے جو نص میں تخصیص ثابت نہ کرتا ہو۔اس کا مطلب یہ ہے کہ نص کے دو معنوں میں سے ایک معنی مراد لینے سے نص میں تخصیص پیدا

ہو جاتی ہے یعنی نص اپنے عموم پر نہیں رہتی اور بعض صورتوں میں اس نص پر عمل نہیں رہتا۔ اور اگر نص کا دوسرا معنی مراد لیں تو نص میں کوئی تخصیص پیدا نہیں ہوتی اور وہ نص اپنے عموم پر رہتی ہے، ساری صورتوں میں اس نص پر عمل رہتا ہے ،تو نص کو اس معنی پر محمول کرنا اولیٰ ہوگا جس سے نص میں کسی قسم کی تخصیص پیدا نہ ہوتی ہو اور وہ نص اپنے عموم پر رہنے کی وجہ سے ساری صورتوں میں قابل عمل رہتی ہو۔

مصنف رحمہ اللہ نے " او لٰمستم النسآء " کی آیت کو مثال بنا کر پیش کیا ہے، مثال سے پہلے یہ مسئلہ سمجھیں کہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے ہاں کوئی باوضو آدمی کسی عورت کو ہاتھ کے ساتھ چھولے تو اس کا وضو نہیں ٹوٹتا اور امام شافعی رحمہ اللہ کے ہاں اس کا وضو ٹوٹ جاتا ہے۔ ان دونوں حضرات کے نزدیک وجہ اختلاف یہی آیت ہے کہ " او لٰمستم النسآء " میں لمس سے کون سا معنی مراد ہے؟

تو نص کے اس لفظ میں دو معنوں کا احتمال ہے، پہلا معنی یہ ہے کہ ملامست سے جماع مراد ہے اور دوسرے معنی یہ ہے کہ مس بالید (یعنی ہاتھ سے چھونا) مراد ہے۔ اگر اس سے جماع مراد لیتے ہیں تو پھر یہ نص جماع کے پائے جانے کی تمام صورتوں میں معمول بہ باقی رہتی ہے اور نص میں کوئی تخصیص لازم نہیں آتی کہ جماع جس عورت کے ساتھ کیا جائے وہ چھوٹی ہو یا بڑی، محرم ہو یا غیر محرم اس سے وضو ٹوٹ جاتا ہے۔

اور اگر ملامست سے لمس بالید مراد لیں تو پھر اس نص میں تخصیص لازم آتی ہے اس طرح کہ کئی صورتیں ایسی ہیں جن میں عورت کو ہاتھ لگانے سے کسی کے نزدیک بھی وضو نہیں ٹوٹتا۔ مثلاً کوئی آدمی اپنی محرم عورتوں میں سے کسی کو ہاتھ لگائے تو اس کا وضو امام شافعی رحمہ اللہ کے اصح قول میں بھی نہیں ٹوٹتا، اسی طرح بہت چھوٹی بچی جو غیر مشتہات ہو، کو ہاتھ لگالے تو بھی اس کا وضو نہیں ٹوٹتا۔ معلوم ہوا کہ لمس بالید مراد لینے سے نص اپنے عموم پر نہیں رہتی اس میں تخصیص لازم آتی ہے اور جماع مراد لینے سے نص اپنے عموم پر رہتی ہے اس میں کوئی تخصیص لازم نہیں آتی تو اس نص کو جماع کے معنی پر محمول کرنا اولیٰ ہوگا جس طرح امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے کیا ہے۔

قولہ : ویتفرع منه الاحکام علی المذهبین . امام شافعی رحمہ اللہ اور امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے اسی اختلاف سے کئی احکام ان اماموں کے مذہب پر متفرع کئے جاتے ہیں۔ مصنف رحمہ اللہ نے چھ احکام کا ذکر فرمایا ہے۔

(۱)...... باوضو آدمی نے عورت کو ہاتھ لگایا اس کے بعد وہ نماز پڑھتا ہے تو اس کا نماز پڑھنا امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک مباح ہے کیوں کہ اس کا وضو برقرار ہے لیکن امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک اس کا نماز پڑھنا مباح نہیں کیوں

کہ اجنبی عورت کو ہاتھ لگانے سے اس کا وضوٹوٹ گیا تھا۔

(۲)...... کسی باوضوآدمی نے عورت کو ہاتھ لگانے کے بعد قرآن کو چھولیا تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک قرآن کا چھونا جائز ہے کیوں کہ اس کا وضو برقرار ہے، لیکن امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک قرآن کو ہاتھ لگانا جائز نہیں عورت کو چھونے کے بعد اس کا وضوٹوٹ گیا تھا یہ آدمی بے وضو ہو گیا تھا اور بے وضوآدمی کے لئے قرآن کو ہاتھ لگانا جائز نہیں ہوتا۔

(۳)...... مسجد میں باوضو داخل ہونا اولیٰ ہے اگر باوضوآدمی عورت کو ہاتھ لگانے بعد مسجد میں داخل ہوا تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے ہاں خلاف اولیٰ نہیں ہوگا کیوں کہ وضوموجود ہے جبکہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک مسجد میں داخل ہونا خلاف اولیٰ ہوگا، اس لئے کہ عورت کو ہاتھ لگانے سے اس کا وضوٹوٹ گیا تھا، یہ اختلاف اولیٰ اور غیر اولیٰ ہونے میں ہے۔

(۴)...... باوضوآدمی نے اجنبی عورت کو ہاتھ لگایا پھر کسی کا امام بنا تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اس کا امام بننا صحیح ہے، کیوں کہ اس کا وضو برقرار ہے اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک اس کی امامت صحیح نہیں اس لئے کہ اس وضو ٹوٹ گیا تھا۔

(۵)...... کسی باوضوآدمی نے عورت کو ہاتھ لگایا پھر اس کو پانی نہ ملا تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے ہاں اس پر تیمّم لازم نہیں کیوں کہ اس کا وضوموجود ہے جبکہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک اس کے لئے تیمّم لازم ہے اس لئے کہ اس کا وضو ٹوٹ گیا تھا۔

(۶)...... باوضوآدمی نے عورت کو ہاتھ لگایا اور اس کو ہاتھ لگانا بالکل یاد نہ رہا اور نماز شروع کردی پھر نماز کے دوران ہی عورت کو ہاتھ لگانا یاد آیا تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک نماز نہیں توڑے گا کیوں کہ یہ باوضو ہے، بخلاف امام شافعی رحمہ اللہ کے کہ ان کے نزدیک نماز توڑدے گا اور وضو کر کے پھر نماز پڑھے گا۔

ومنها ان النص اذا قُرِئَ بقراء تين اور روى بروايتين كان العمل به على وجهٍ يكون عملاً بالوجهين اولىٰ مثاله فى قوله تعالىٰ " وارجلكم " قرئ بالنصب عطفاً على المغسول وبالخفض عطفاً على الممسوح فحملت قرأة الخفض على حالة التخفف وقرأة النصب على حالة عدم التخفف وباعتبار هذا المعنى قال البعض

جواز المسح ثبت بالکتاب و کذالک قوله تعالیٰ حتی یطهرن قرئ بالتشدید والتخفیف فیعمل بقرأة التخفیف فیما اذا کان ایامها عشرة وبقرأة التشدید فیما اذا کان ایامها دون العشرة وعلی هذا قال اصحابنا اذا انقطع دم الحیض لاقل من عشرة ایام لم یجز وطئ الحائض حتی تغتسل لان کمال الطهارة یثبت بالاغتسال ولو انقطع دمها لعشرة ایام جاز وطئها قبل الغسل لان مطلق الطهارة ثبت بانقطاع الدم ولهذا قلنا اذا انقطع دم الحیض لعشرة ایام فی اٰخر وقت الصلوٰة تلزمها فریضة الوقت وان لم یبق مقدار ما تغتسل فیه ولو انقطع دمها لاقل من عشرة ایام فی اٰخر وقت الصلوٰة ان بقی من الوقت مقدار ما تغتسل فیه وتُحرم للصلوٰة لزمتها الفریضة والا فلا .

ترجمہ:- اُن طریقوں میں سے ایک طریقہ یہ ہے کہ جب کسی نص (آیت) کو دو قرأتوں کے ساتھ پڑھا جاتا ہو یا اس نص (حدیث) کو دو طرح سے روایت کیا جاتا ہو تو اس نص پر اس طرح عمل کرنا اولیٰ ہوگا کہ دونوں قرأتوں اور روایتوں پر عمل ہو جائے۔ اس کی مثال اللہ تعالیٰ کے فرمان "وارجلکم" میں ہے۔ اس فرمان کو اَرْجُلَ کے نصب کے ساتھ پڑھا گیا ہے عضو مغسول (وجوهکم) پر عطف کرنے کی وجہ سے اور جر کے ساتھ پڑھا گیا ہے عضو ممسوح (رؤسکم) پر عطف کرنے کی وجہ سے، پس جر کی قرأت کو پاؤں میں موزوں کی حالت پر محمول کیا گیا اور نصب کی قرأت کو موزوں کے نہ ہونے کی حالت پر محمول کیا گیا، اور اسی معنی کے اعتبار کی وجہ سے بعض علماء نے کہا ہے کہ موزوں پر مسح کا جواز کتاب اللہ سے ثابت ہے۔ اور اسی طرح ہے اللہ تعالیٰ کا فرمان "حتی یطهرن" اس کو تشدید اور تخفیف کے ساتھ پڑھا گیا ہے، پس تخفیف کی قرأت پر عمل کیا جائے گا اس صورت میں جب عورت کے ایام حیض دس دن ہوں، اور تشدید کی قرأت پر عمل کیا جائے گا اس صورت میں جب عورت کے ایام حیض دس دن سے کم ہوں، اور اسی معنی پر حمل کرنے کی وجہ سے ہمارے علماء نے کہا ہے کہ جب حیض کا خون دس دنوں سے کم پر ختم ہو گیا ہو تو اس حائضہ عورت کے ساتھ وطی کرنا جائز نہیں یہاں تک کہ وہ غسل کر لے اس لئے کہ اس عورت کو پوری پاکی غسل کر لینے

سے حاصل ہوگی۔اور اگر اس کا خون دس دنوں پرختم ہوا ہوتو اس کے ساتھ وطی کرنا جائز ہے غسل سے پہلے۔اس لئے کہ مطلق طہارت حاصل ہو جائے گی خون کے ختم ہونے سے اور اسی وجہ سے ہم نے کہا کہ جب حیض کا خون دس دنوں پرختم ہو نماز کے آخری وقت میں تو اس عورت پر اس وقت کی فرض نماز لازم ہوگی اگر چہ وقت کی اتنی مقدار باقی نہ رہی ہو جس میں وہ عورت غسل کر سکتی ہو۔اور اگر اس عورت کا خون دس دنوں سے کم پرختم ہوا ہو نماز کے آخری وقت میں تو اگر وقت کی اتنی مقدار باقی ہو جس میں وہ عورت غسل کر سکتی ہو اور نماز کے لئے تکبیر تحریمہ کہہ سکتی ہو تو اس عورت پر اس وقت کی فرض نماز لازم ہوگی اور اگر اتنا وقت باقی نہ ہو تو اس عورت پر اس وقت کی فرض نماز لازم نہیں ہوگی۔

تشریح:۔اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ نے نصوص کی مراد پہچاننے کا تیسرا طریقہ ذکر فرمایا ہے۔اس تیسرے طریقے کا خلاصہ یہ ہے کہ قرآن کی کسی آیت کو دو قرأتوں کے ساتھ پڑھا جاتا ہو یا کسی حدیث کو دو طرح سے روایت کیا جاتا ہو تو اس آیت اور حدیث پر اس طرح عمل کرنا اولیٰ ہوگا کہ دونوں قرأتوں اور روایتوں پر عمل ہو جاتا ہو۔

مصنف رحمہ اللہ نے اس کی دو مثالیں دی ہیں۔پہلی مثال قرآن کریم کی آیت "وارجلکم" ہے جو وضو کے باب میں وارد ہوئی ہے اس آیت کو پڑھنے کی دو قرأتیں ہیں۔پہلی قرأت وارجلَکم لام کو منصوب پڑھنے کی ہے،اس صورت میں اس کا عطف وُجوھَکُمْ کے اوپر ہوگا اور اس کا معنی یہ بنے گا کہ تم اپنے پاؤں کو دھوؤ۔

دوسری قرأت وارجلِکم لام کو مجرور پڑھنے کی ہے اس صورت میں اس کا عطف رؤوسکم پر ہوگا اور اس کا معنی یہ بنے گا کہ تم اپنے پاؤں پر مسح کرو۔نصب کی قرأت کا تقاضہ یہ ہے کہ پاؤں کو ہر حال میں دھونا ضروری ہو اور جر کی قرأت کا تقاضا یہ ہے کہ پاؤں پر ہر حال میں مسح کرنا ضروری ہو لیکن ہم اس مذکورہ اصول کی وجہ سے کہتے ہیں کہ ان دو قرأتوں کو پاؤں کی دو مختلف حالتوں پر محمول کرنا اولیٰ ہے جر کی قرأت میں جو مسح والا معنی بنتا ہے پاؤں میں موزے پہننے کی حالت پر محمول ہوگا،اس کا مطلب یہ ہوگا جب تمہارے پاؤں میں موزے ہوں تو تم پاؤں پر مسح کرو۔اور نصب کی قرأت میں جو پاؤں کو دھونے والا معنی بنتا ہے وہ پاؤں میں موزے نہ ہونے کی حالت پر محمول ہوگا مطلب یہ ہوگا کہ جب تمہارے پاؤں میں موزے نہ ہوں تو تم اپنے پاؤں کو دھوؤ۔

قوله : وباعتبار هذا المعنى قال البعض الخ ۔ان دو قرأتوں کو پاؤں کی دو مختلف حالتوں پر محمول کرنے

کے اسی معنی کے اعتبار کی وجہ سے بعض علماء نے فرمایا ہے کہ موزوں پر مسح کرنے کا جواز کتاب اللہ سے ثابت ہے۔ جب ارجلکم کو جر کے ساتھ پڑھایا جائے تو موزوں پر مسح ثابت ہوتا ہے لیکن اکثر علماء کے نزدیک مسح علی الخفین کا ثبوت روایات مشہورہ سے ہے حضرت حسن بصری رحمہ اللہ نے فرمایا کہ مجھے ستر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے یہ حدیث بیان کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم موزوں پر مسح کیا کرتے تھے۔ علامہ عینی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ میں نے مسح علی الخفین کی حدیث روایت کرنے والے صحابہ رضی اللہ عنہم کی تعداد شمار کی تو ان کی تعداد اسی (۸۰) تک جا پہنچی اس صورت میں وارجلکم میں جر کی قرأت کو اکثر علماء جر جوار پر محمول کرتے ہیں جر جوار کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ لفظ کا اصل اعراب تو کچھ اور ہو لیکن مجرور کے پڑوس میں واقع ہونے کی وجہ سے اس پر جر آ گیا ہو اس کی نظیر قرآن پاک میں موجود ہے "انی اخاف علیکم عذاب یوم الیم" اس آیت میں الیم ، یومٍ کے پڑوس میں واقع ہونے کی وجہ سے مجرور ہے ورنہ اس کا اصل اعراب نصب کا تھا کیونکہ یہ عذاب کی صفت ہے کہ تکلیف پہنچانے والا عذاب ہوتا ہے دن نہیں ہوتا اور اس کی نظیر کلام عرب میں بھی موجود ہے جیسے "جحرُ ضبٍ خربٍ" گوہ کا بل خراب ہے اصل میں خربٌ تھا لیکن ضبٍ کے جوار میں واقع ہونے کی وجہ سے اس پر جر پڑھا گیا ہے۔ اسی طرح وارجلکم کا اصل اعراب نصب تھا لیکن برؤسکم کے پڑوس میں واقع ہونے کی وجہ سے اس پر جر پڑھا گیا ہے۔

قولہ وکذالک قولہ تعالیٰ یطھرن الخ۔

دوسری مثال:۔ جب کسی آیت کو دو قرأتوں کے ساتھ پڑھا جاتا ہو یا کسی روایت کو دو طرح روایت کیا جاتا ہو اس پر اس طرح عمل کرنا اولیٰ ہے کہ دونوں قرأتوں اور روایتوں پر عمل ہو جائے جیسے اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا "لاتقربوھن حتی یَطَّھَّرْنَ" یَطَّھَّرْنَ کو ط اور ہ کی تشدید کے ساتھ پڑھا گیا ہے اور یَطْھُرْنَ ط اور ھ دونوں کی تخفیف کے ساتھ بھی پڑھا گیا ہے اگر تشدید کے ساتھ پڑھیں تو آیت کریمہ کا ترجمہ ہوگا کہ تم حیض والی عورتوں کے قریب نہ جاؤ یہاں تک کہ وہ خوب پاک ہو جائیں۔ یہ ترجمہ اس لئے کرتے ہیں کہ کثرت الفاظ دلالت کرتے ہیں کثرت معنی پر۔ تشدید کی صورت میں حروف زیادہ ہوں گے تو طہارت کا معنیٰ بھی زیادہ ہوگا اور اگر تخفیف کے ساتھ پڑھیں تو آیت کریمہ کا ترجمہ ہوگا کہ تم حیض والی عورتوں کے قریب نہ جاؤ یہاں تک کہ وہ پاک ہو جائیں۔

امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ہم آیت کریمہ پر اس طرح عمل کریں گے کہ دونوں قرأتوں پر عمل ہو جائے اس طرح کہ تخفیف کے ساتھ پڑھیں تو قرأت اس حالت پر محمول ہوگی جب عورت کا خون پورے دس دنوں

پر ختم ہو جائے وہ عورت صرف خون کے منقطع ہونے سے پاک ہو جائے گی کیونکہ اس کے بعد خون آنے کا امکان ہی نہیں کہ حیض کا خون دس دن سے زیادہ نہیں ہوتا اور گر آیت کریمہ کو تشدید کے ساتھ پڑھا جائے تو یہ قرأت اس حالت پر محمول ہوگی جب عورت کا خون دس دنوں سے کم پر منقطع ہو جائے یعنی وہ عورتیں خوب پاک ہو جائیں اور خوب پاکی غسل سے حاصل ہوگی۔

امام شافعی رحمہ اللہ اور امام زفر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ حیض کا خون اقل مدت حیض یا اکثر مدت حیض (جو امام شافعی رحمہ اللہ کے ہاں پندرہ دن ہیں) پر ختم ہو تو دونوں صورتوں میں وہ عورت غسل سے پاک ہوگی بغیر غسل کے اسے پاکی حاصل نہیں ہوگی انھوں نے صرف تشدید والی قرأت پر عمل کیا اور تخفیف والی قرأت پر عمل چھوڑ دیا اور امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے دونوں قرأتوں پر عمل کیا۔

قوله وعلى هذا قلنا اذا انقطع دم الحيض الخ ۔جب ہم احناف نے ان دونوں قرأتوں پر عمل کیا تو اسی بنا پر ہمارے علماء نے کہا ہے کہ کسی عورت کے حیض کا خون دس دنوں سے کم پر ختم ہو جائے تو اس کے ساتھ وطی کرنا غسل کے بغیر جائز نہیں ہوگا کیونکہ پوری طہارت غسل سے حاصل ہوگی اور اگر حیض کا خون پورے دس دنوں پر ختم ہو جائے تو اس عورت کے ساتھ خاوند کو وطی کرنا غسل سے پہلے بھی جائز ہے اس لئے کہ خون کے ختم ہونے سے ہی عورت کو پوری طہارت حاصل ہو گئی تھی۔

قوله وعلى هذا قلنا اذا انقطع دم الحيض.......... الخ ۔چونکہ مطلق طہارت دس دنوں کے حیض کی صورت میں صرف انقطاع دم سے حاصل ہوتی ہے اور دس دنوں سے کم حیض کی صورت میں طہارت غسل سے حاصل ہوتی ہے اس لئے تخفیف والی قرأت پر عمل کرتے ہوئے ہم احناف نے کہا ہے کہ اگر حیض والی عورت کا خون پورے دس دنوں پر ختم ہو جائے اور نماز کا اتنا تھوڑا وقت باقی ہو کہ وہ اس میں غسل نہیں کر سکتی تو اس عورت پر اس وقت کی فرض نماز لازم ہوگی کیوں کہ پورے دس دنوں پر حیض ختم ہونے کی صورت میں وہ عورت نفس انقطاع حیض سے ہی پاک ہوگئی تو وہ وجوب صلوٰۃ کی اہل ہوگئی اور اس وقت کی فرض نماز اس پر لازم ہوگئی بعد میں اس نماز کی قضاء کرے گی۔

اور تشدید والی قرأت پر عمل کرتے ہوئے ہم نے کہا کہ اگر اس کا خون دس دنوں سے کم پر ختم ہوا ہو اور نماز کا آخری وقت ہے تو اس عورت پر نماز کے لازم ہونے میں یہ تفصیل ہے کہ اگر نماز کا اتنا وقت باقی ہے جس میں وہ عورت پاکی کا غسل کر کے تکبیر تحریمہ کہہ سکتی ہے تو اس پر اس وقت کی فرض نماز لازم ہوگی اور اگر اتنا وقت بھی باقی نہیں

ہے جس میں وہ پاکی کا غسل کر کے تکبیر تحریمہ کہہ سکے تو اس وقت کی فرض نماز لازم نہیں ہوگی اس لئے کہ دس دنوں سے کم پر خون ختم ہونے کی صورت میں پاکی غسل سے حاصل ہوگی اور غسل کے بعد تکبیر تحریمہ کہنے کے وقت کی مقدار کا اعتبار بھی ضروری ہے، اس لئے کہ نماز کے نفس وجوب کے لئے قدرت ممکنہ (تھوڑا سا وقت) کافی ہوتی ہے جبکہ نفس ادا کے لئے قدرت میسّرہ کی ضرورت ہوتی ہے۔

قدرت ممکنہ کی تعریف:- مامور بہ کو ادا کرنے کی وہ ادنیٰ سی قدرت جس کے ذریعے مکلّف مامور بہ کے ادا کرنے پر قادر ہو جائے۔

قدرت میسرہ کی تعریف:- مامور بہ کو ادا کرنے کی ایسی قدرت جس کے ذریعے مکلّف کے لئے مامور بہ کا ادا کرنا آسان اور سہل ہو جائے۔

ثم نذكر طرقاً من التمسكات الضعيفة ليكون ذالك تنبيهاً على موضع الخلل في هذا النوع منها ان التمسك بما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قاء فلم يتوضأ لاثبات ان القئ غير ناقض ضعيف لان الاثر يدل على ان القئ لايوجب الوضوء في الحال ولا خلاف فيه وانما الخلاف في كونه ناقضاً وكذالك التمسك بقوله تعالىٰ حرّمت عليكم الميتة لاثبات فساد الماء بموت الذباب ضعيف لان النص يُثبت حرمة الميتة ولا خلاف فيه وانما الخلاف في فساد الماء وكذالك التمسك بقوله عليه السلام حتّيه ثم اقرصيه ثم اغسليه بالماء لاثبات ان الخل لايزيل النجس ضعيف لان الخبر يقتضي وجوب غسل الدم بالماء فيتقيد بحال وجود الدم على المحل ولا خلاف فيه وانما الخلاف في طهارة المحل بعد زوال الدم بالخل۔

ترجمہ:- پھر ہم ذکر کرتے ہیں تمسکات ضعیفہ کے چند طریقوں کو تاکہ یہ ذکر کرنا، تنبیہ ہو جائے استدلال کی اس نوع میں خلل کی جگہ پر۔ ان تمسکات ضعیفہ میں سے ایک یہ ہے کہ استدلال کرنا ضعیف ہے قی کے ناقض وضو نہ ہونے کو ثابت کرنے کے لئے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی اس حدیث سے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو قی ہوئی اور وضو نہیں فرمایا اس لئے کہ یہ حدیث دلالت کرتی ہے

اس بات پر کہ قی فی الحال وضو کو واجب نہیں کرتی اور اس میں کوئی اختلاف نہیں اختلاف تو قی کے ناقض وضو ہونے میں ہے۔ اور اسی طرح استدلال کرنا ضعیف ہے اللہ تعالیٰ کے فرمان " حرمت علیکم المیتة " (تم پر مردار چیز حرام کی گئی ہے) سے مکھی کے مرنے سے پانی کے ناپاک ہونے کو ثابت کرنے کے لئے اس لئے کہ نص مردار کے حرام ہونے کو ثابت کرتی ہے اور اس میں کوئی اختلاف نہیں، اختلاف تو پانی کے ناپاک ہونے میں ہے۔ اسی طرح استدلال کرنا کمزور ہے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان " حتیه ثم اقرصیه ثم اغسلیه بالماء " (تو اس کو رگڑ پھر اس کو کھرچ پھر اس کو پانی کے ساتھ دھولے) سے اس بات کو ثابت کرنے کے لئے کہ سرکہ نجاست کو زائل نہیں کرتا اس لئے کہ حدیث تقاضا کرتی ہے پانی کے ساتھ خون کو دھونے کے ضروری ہونے کا پس اس حدیث کو مقید کیا جائے گا اس محل پر خون کے پائے جانے کی حالت کے ساتھ اور اس میں تو کوئی اختلاف نہیں، اختلاف تو سرکے کے ساتھ خون کے زائل ہو جانے کے بعد اس محل کے پاک ہونے میں ہے۔

تشریح:- مصنف رحمہ اللہ یہاں استدلالات ضعیفہ کے چند طریقے ذکر کرتے ہیں جن سے استدلال کرنا امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے ہاں کمزور اور ضعیف ہے دوسرے ائمہ ان سے استدلال کرتے ہیں۔ مصنف رحمہ اللہ ان طریقوں کو ذکر کر کے اس بات پر تنبیہ کرنا چاہتے ہیں کہ استدلال کی اس نوع میں کمزوری اور خلل ہے اس لئے اس طرح استدلال نہ کیا جائے۔

پہلا طریقہ:- قی کے ناقض وضو ہونے میں اختلاف ہے، امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک قی ناقض وضو ہے اور امام شافعی رحمہ اللہ کے ہاں قی ناقض وضو نہیں ہے، امام شافعی رحمہ اللہ نے اس حدیث سے استدلال کیا ہے جس میں وارد ہوا ہے " انه قاء فلم یتوضأ " رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو قی ہوئی اور آپ نے وضو نہیں فرمایا۔

مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ قی کے ناقض وضو نہ ہونے میں اس حدیث سے استدلال کرنا ضعیف ہے اس لئے کہ اس حدیث سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ قی فی الحال وضو کو واجب کرنے والی نہیں ہے یعنی قی کے فوراً بعد وضو کرنا واجب نہیں ہے اور اس میں کوئی اختلاف نہیں۔ اختلاف تو قی کے ناقض وضو ہونے میں ہے سو اس حدیث سے قی کا ناقض وضو نہ ہونا ثابت نہیں ہوتا مگر دوسری احادیث سے قی کا ناقض وضو ہونا ثابت ہوتا ہے۔ مثلاً

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایت میں ہے کہ رسول اللہ نے ارشاد فرمایا "من قاء او رعف فی صلاتہ فلینصرف ولیتوضأ ولیبن علی صلاتہ مالم یتکلم" جس کو اپنی نماز میں قی یا نکسیر آئے اس کو چاہئے کہ نماز سے پھر جائے اور وضو کرے اور نماز پر بنا کرے جب تک اس نے بات نہ کی ہو۔ اس حدیث سے صراحۃً یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ قی سے وضو ٹوٹ جاتا ہے۔

و کذالک التمسک بقولہ تعالیٰ حرمت ....الخ

دوسرا طریقہ:- تمسکات ضعیفہ کا دوسرا طریقہ سمجھنے سے پہلے یہ مسئلہ ذہن میں رکھیں کہ مکھی یا مچھر اگر پانی میں گر کر مر جائے تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے ہاں پانی نجس نہیں ہوتا۔ اور امام شافعی رحمہ اللہ کے ہاں پانی نجس ہو جاتا ہے۔ امام شافعی رحمہ اللہ نے پانی کے نجس ہونے پر اللہ تعالیٰ کے اس فرمان سے استلال کیا ہے "حرمت علیکم المیتة الخ" تم پر مردار حرام کیا گیا ہے۔ اگر حرمت لا بطریق الکرامة ہو تو وہ نجاست کی علامت ہوتی ہے۔

حرمت کی دو قسمیں ہیں۔

(۱)..... حرمت بطریق الکرامة، یعنی جن کا گوشت ان کی کرامت اور بزرگی کی وجہ سے حرام کیا گیا ہو جیسے انسان۔

(۲) حرمت لا بطریق الکرامة یعنی جن کا گوشت ان کی کرامت و بزرگی کی وجہ سے حرام نہ ہوا ہو بلکہ ان کی ذاتی خبث کی وجہ سے حرام ہوا ہو، جیسے انسان کے علاوہ جن چیزوں کا گوشت حرام ہے وہ حرمت لا بطریق الکرامۃ ہے۔

جن چیزوں کا گوشت ان کی کرامت کی وجہ سے حرام نہ ہو وہ چیزیں نجس اور ناپاک ہوتی ہیں۔ امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ مکھی اور مچھر کا گوشت ان کی کرامت کی وجہ سے حرام نہیں ہوا تو یہ نجس ہوں گی اور نجس چیز پانی میں گر جائے تو پانی بھی نجس اور ناپاک ہو جاتا ہے۔

مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں امام شافعی رحمہ اللہ کا اس طرح استدلال کرنا کمزور ہے اس لئے آیت کریمہ سے صرف مردار مکھی کا حرام ہونا ثابت ہوتا ہے اور اس میں کوئی اختلاف نہیں۔ اختلاف تو اس بات میں ہے کہ پانی میں میتہ کے گرنے سے وہ پانی ناپاک ہوتا ہے یا نہیں، سو یہ بات اس آیت کریمہ سے ثابت نہیں ہوتی بلکہ دلیل سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ مکھی مچھر پانی میں گر کر مر جائے تو پانی ناپاک نہیں ہوتا اس لئے کہ نجاست کا دارومدار دم

مسفوح پر ہوتا ہے۔ جب کوئی چیز مر جاتی ہے تو دم مسفوح اس کے جسم سے نہیں نکلتا اور گوشت میں سرایت کر جاتا ہے تو وہ گوشت بھی نجس ہو جاتا ہے اور نجس چیز جب پانی میں گر جائے تو وہ پانی بھی نجس ہو جاتا ہے، اور جس چیز میں دمِ مسفوح ہی نہیں تو وہ مرنے سے نجس نہیں ہوگی، مکھی اور مچھر میں دمِ مسفوح نہیں تو یہ مرنے سے نجس بھی نہیں ہوتے، لہٰذا اگر یہ پانی میں گر کر مر گئے تو پانی نجس اور فاسد نہیں ہوگا۔

وکذالک التمسک بقوله علیه السلام حتیه الخ .

تمسکات ضعیفہ کا تیسرا طریقہ:- تیسرا طریقہ سمجھنے سے پہلے یہ مسئلہ ذہن میں رکھیں کہ اگر کپڑے کو کوئی نجاست لگ گئی تو پانی کے علاوہ دوسری پاک چیز سے وہ کپڑا پاک ہوگا یا نہیں اس میں اختلاف ہے۔

امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ جس طرح نجس کپڑا پانی سے پاک ہو جاتا ہے اسی طرح ہر بہنے والی پاک چیز سے بھی وہ کپڑا پاک ہو جاتا ہے مثلاً سرکہ پاک ہوتا ہے اس کے ساتھ نجس کپڑا دھویا جائے تو وہ کپڑا پاک ہو جاتا ہے۔

امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ نجس کپڑا صرف پانی سے پاک ہوتا ہے پانی کے علاوہ کسی پاک بہنے والی چیز سے پاک نہیں ہوتا امام شافعی رحمہ اللہ نے اپنے اس موقف پر استدلال اس حدیث سے کیا ہے، جس کو مصنف رحمہ اللہ نے ذکر کیا ہے کہ حضرت اسماء بنت ابی ابکر رضی اللہ عنہا نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا کہ حیض کا خون کپڑے کے ساتھ لگ جائے تو اس کا کیا حکم ہے تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جواب میں ارشاد فرمایا "**حتیه ثم اقرصیه ثم اغسلیه بالماء**" کہ تو اس کپڑے کو رگڑ پھر ناخن یا لکڑی وغیرہ سے اس خون کو کھرچ، اور پھر اس کو پانی سے دھولے۔

امام شافعی رحمہ اللہ **ثم اغسلیه بالماء** سے استدلال کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نجس کپڑے کو پانی کے ساتھ دھونے کی تصریح فرمائی ہے تو وہ کپڑا پانی کے علاوہ کسی دوسری چیز سے پاک نہیں ہوگا مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس حدیث سے اس مسئلے پر استدلال کرنا کہ نجس کپڑا پانی کے علاوہ کسی دوسری چیز مثلاً سرکہ وغیرہ سے پاک نہیں ہوتا ضعیف ہے اس لئے کہ حدیث سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کپڑے پر خون وغیرہ کی نجاست لگی ہوئی ہو تو اس کو پانی کے دھونا واجب ہے محل یعنی کپڑے پر خون کی نجاست لگی ہوئی ہو تو اس حالت میں پانی کے ساتھ دھونے سے نص (حدیث) کو مقید کیا جائے گا اس کو ہم بھی مانتے ہیں اس میں کوئی اختلاف نہیں بلکہ اختلاف اس مسئلے میں ہے پاک سرکے وغیرہ کے ساتھ اس کپڑے سے نجاست کو زائل کر دیا جائے تو وہ کپڑا پاک ہو جائے گا یا

نہیں تو یہ مسئلہ حدیث سے ثابت نہیں ہوتا جو مسئلہ حدیث سے ثابت ہو رہا ہے اس میں کوئی اختلاف نہیں اور جس میں اختلاف ہے وہ اس حدیث سے ثابت نہیں ہوتا۔

سو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ کپڑے کی ناپاکی کا دارومدار اس کے ساتھ لگی ہوئی نجاست پر ہوتا ہے جب اس نجاست کو دور کر دیا جائے تو وہ کپڑا پاک ہو جانا چاہیئے اس لئے کہ نجاست ختم ہوگئی یہی وجہ ہے کہ اگر اس نجس ٹکڑے کو کاٹ دیا جائے تو کپڑا پاک ہو جاتا ہے اس لئے کہ نجاست زائل ہوگئی اسی طرح پاک سرکے وغیرہ کے ساتھ اس کپڑے سے نجاست زائل کر دی جائے تو بھی کپڑا پاک ہو جانا چاہیئے اس لئے کہ وہ نجاست زائل ہوگئی جس پر کپڑے کی ناپاکی کا دارومدار تھا۔

وکذالک التمسک بقوله عليه السلام فی اربعين شاةً شاةٌ لاثبات عدم جواز دفع القيمة ضعيف لانه يقتضی وجوب الشاة ولا خلاف فيه وانما الخلاف فی سقوط الواجب باداء القيمة وكذالک التمسک بقوله تعالىٰ واتموا الحج والعمرة لله لا ثبات وجوب العمرة ابتداء ضعيف لان النص يقتضی وجوب الاتمام وذالک انما يكون بعد الشروع ولا خلاف فيه وانما الخلاف فی وجوبها ابتداءً وكذالک التمسک بقوله عليه السلام لاتبيعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين لاثبات ان البيع الفاسد لايفيد الملک ضعيف لان النص يقتضی تحريم البيع الفاسد ولا خلاف فيه وانما الخلاف فی ثبوت الملک وعدمه۔

ترجمہ:- اور اسی طرح نبی علیہ السلام کے فرمان " فی اربعين شاةً شاة " (چالیس بکریوں میں ایک بکری ہے) سے استدلال کرنا ضعیف ہے قیمت دینے کے جائز نہ ہونے کو ثابت کرنے کے لئے اس لئے کہ یہ حدیث (چالیس بکریوں میں) ایک بکری کے واجب ہونے کا تقاضا کرتی ہے اور اس میں (کسی کا) کوئی اختلاف نہیں، اختلاف تو بکری کی قیمت دینے سے واجب زکوۃ کے ساقط ہونے میں ہے۔ اور اسی طرح اللہ تعالیٰ کے فرمان واتموا الحج والعمرة لله (تم ج

اور عمرے کو پورا کرو اللہ تعالیٰ کی رضا کے لئے) سے استدلال کرنا ابتداء عمرہ کے وجوب کو ثابت کرنے کے لئے ضعیف ہے اس لئے کہ یہ نص (حج وعمرہ کو) پورا کرنے کے وجوب کا تقاضا کرتی ہے اور پورا کرنا شروع کرنے کے بعد ہوتا ہے اور اس میں کوئی اختلاف نہیں، اختلاف تو ابتداء عمرہ کے واجب ہونے میں ہے اور اسی طرح نبی علیہ السلام کے فرمان " لاتبیعوا الدرهم بالدرهمین ولا الصاع بالصاعین " (کہ تم نہ بیچو ایک درہم کو دو درھموں کے بدلے اور ایک صاع کو دو صاع کے بدلے میں) سے استدلال کرنا ضعیف ہے اس بات کو ثابت کرنے کے لئے کہ بیع فاسد ملک کا فائدہ نہیں دیتی اس لئے کہ یہ نص بیع فاسد کے حرام ہونے کا تقاضا کرتی ہے اور اس میں کوئی اختلاف نہیں اختلاف تو ملک کے ثابت ہونے اور نہ ہونے میں ہے۔

تشریح:- اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ نے تمسکات ضعیفہ کا چوتھا، پانچواں اور چھٹا طریقہ ذکر فرمایا ہے۔

تمسکاتِ ضعیفہ کا چوتھا طریقہ:-

مسئلہ:- اگر کسی کے پاس بکریوں کا نصاب موجود ہو اور اس پر زکوٰۃ کے طور پر ایک بکری واجب ہو اور بکری کی بجائے اس کی قیمت زکوٰۃ کے طور پر دینا چاہے تو زکوٰۃ ادا ہو جائے گی یا نہیں؟۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں بکری کی قیمت دینے سے بھی زکوٰۃ کا فریضہ ساقط ہو جائے گا اور زکوٰۃ ادا ہو جائے گی۔ لیکن امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں بکری کی قیمت دینے سے زکوٰۃ ادا نہیں ہوگی۔ بکری کا دینا ضروری ہے۔ یہی اختلاف عشر اور صدقہ فطر میں بھی ہوگا، اور امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے ہاں گندم کی قیمت دینے سے عشر اور صدقہ فطر ادا ہو جائے گا اور امام شافعی رحمہ اللہ کے ہاں عشر اور صدقۂ فطر میں گندم دینا ضروری ہے۔ اس کی قیمت کا ادا کرنا کافی نہیں ہے۔

اب تمسکات ضعیفہ کا چوتھا طریقہ سمجھیں، امام شافعی رحمہ اللہ فی اربعین شاۃ شاۃٌ کی حدیث سے استدلال کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بعینہٖ بکری کو واجب کیا ہے لہٰذا بکری کا دینا واجب ہے اس کی قیمت دینا کافی نہیں ہے۔ مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ امام شافعی رحمہ اللہ کا زکوٰۃ کی ادائیگی میں بکری کی قیمت کے جائز نہ ہونے کو ثابت کرنے کے لئے اس حدیث سے استدلال کرنا کمزور ہے اس لئے کہ حدیث سے اتنی بات ثابت ہوتی ہے کہ چالیس بکریوں میں ایک بکری زکوٰۃ کے طور پر واجب ہوتی ہے اور اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔

اختلاف تو اس میں ہے کہ بکری کی قیمت ادا کرنے سے زکوٰۃ کا وجوب ساقط ہوگا یا نہیں؟

سو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ بکری کی قیمت ادا کرنے سے بھی زکوٰۃ کا وجوب ساقط ہو جائے گا اس لئے کہ زکوٰۃ کے ادا کرنے سے اصل مقصود فقیر کی حاجت پوری کرنا ہوتا ہے، فقیر کی حاجت جس طرح بکری سے پوری ہوتی ہے اسی طرح بکری کی قیمت ادا کرنے سے بھی پوری ہو جاتی ہے بلکہ بکری کی قیمت ادا کرنے سے فقیر کی حاجت بہت آسانی سے پوری ہو جاتی ہے۔ اس طرح کہ فقیر کی حاجتیں مختلف طرح کی ہوتی ہیں کبھی اس کو کھانے کی، پینے کی یا پہننے کی چیز ضرورت ہوتی ہے اور بکری کو بیچنے کا فن وہ نہیں جانتا اگر اس کو بکری کی بجائے اس کی قیمت مل جائے تو اس سے وہ اپنی ہر طرح کی حاجت پوری کرلے گا۔ لہٰذا بکری کی قیمت ادا کرنے سے بھی زکوٰۃ کا واجب حکم ساقط ہو جائے گا۔

اشکال:- اللہ تعالیٰ نے ظہر کی جو چار رکعتیں فرض کی ہیں اس سے مقصود اللہ تعالیٰ کی عبادت ہے تو اگر اسی طرح ذکر اور تلاوت سے مقصود بھی اللہ تعالیٰ کی عبادت ہے تو اگر کوئی آدمی ظہر کی چار رکعتوں کی بجائے ذکر و تلاوت میں مشغول ہو کر عبادت کا مقصود حاصل کرتا ہے تو اس سے ظہر کی چار رکعتوں کا وجوب ساقط ہو جانا چاہئے حالانکہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ بھی اس کے قائل نہیں ہیں۔

جواب:- اللہ تعالیٰ نے ظہر کی چار رکعتیں جو فرض کی ہیں یہ خلاف قیاس ہیں اور جو چیز خلاف قیاس ہوتی ہے اس پر کسی دوسری چیز کو قیاس نہیں کیا جا سکتا لہٰذا ظہر کی چار رکعت ادا کرنے سے ہی عبادت کا مقصود حاصل ہوگا اس کے علاوہ کسی دوسری چیز سے عبادت کا مقصود حاصل نہیں ہوگا۔ اور زکوٰۃ کی بکری کا وجوب تو موافق قیاس ہے کیوں کہ بکری دینے سے مقصود فقیر کی حاجت پوری کرنی ہوتی ہے اور یہ مقصود بکری کی قیمت دینے سے بھی پورا ہو جاتا ہے۔

وكذالك التمسك بقوله تعالىٰ واتموا الحج والعمرة لله الخ ۔

تمسکات ضعیفہ کا پانچواں طریقہ:- مسئلہ یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے ہاں صاحب استطاعت اور مالدار آدمی پر حج فرض ہے لیکن عمرہ کرنا سنت ہے فرض نہیں ہے۔ اور امام شافعی رحمہ اللہ کے ہاں مالدار آدمی پر جس طرح حج کرنا فرض ہے اسی طرح عمرہ کرنا بھی فرض ہے۔

امام شافعی رحمہ اللہ نے عمرہ کی فرضیت پر اس آیت سے استدلال کیا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا ”

واتموا الحج والعمرۃ للہ " تم اللہ کے لئے حج اور عمرہ کو مکمل کرو۔ اللہ تعالیٰ نے حج اور عمرہ دونوں کو اتموا کے صیغہ سے ذکر فرمایا ہے تو دونوں کا حکم بھی ایک ہوگا لہٰذا جس طرح ابتداءً مالدار آدمی پر حج کرنا فرض ہے اسی طرح عمرہ کرنا بھی ابتداءً فرض ہوگا۔

مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں ابتداءً عمرہ کے واجب ہونے کو ثابت کرنے کے لئے اس آیت سے استدلال کرنا ضعیف ہے اس لئے کہ آیت کریمہ سے صرف اتنی بات ثابت ہوتی ہے کہ عمرہ کو شروع کرنے کے بعد اس کو پورا کرنا واجب ہے، کیوں کہ اتمام شروع کرنے کے بعد ہی ہوتا ہے، اور شروع کرنے کے بعد اتمام کے واجب ہونے میں کسی کا کوئی اختلاف نہیں، اختلاف صرف ابتداءً عمرہ کے واجب ہونے میں ہے۔ سو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کسی دوسری آیت یا روایت سے ابتداءً عمرہ کا وجوب ثابت نہیں ہوتا لہٰذا ابتداءً عمرہ کرنا سنت ہوگا فرض نہیں ہوگا۔

وکذالک التمسک بقولہ علیہ السلام لاتبیعو الدرھم بالدرھمین الخ۔

تمسکات ضعیفہ کا چھٹا طریقہ:- مسئلہ یہ ہے کہ بیع فاسد بعد القبض امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے ہاں مفید ملک ہے یعنی بیع فاسد میں بائع نے ثمن پر اور مشتری نے مبیع پر قبضہ کر لیا تو ان کی ملکیت ثابت ہو جائے گی۔ امام شافعی رحمہ اللہ کے ہاں بیع فاسد بعد القبض بھی مفید ملک نہیں ہوتی۔

امام شافعی رحمہ اللہ نے بیع فاسد کے مفید ملک نہ ہونے پر اس حدیث سے استدلال کیا ہے "لاتبیعو الدرھم بالدرھمین ولا الصاع بالصاعین" تم ایک درہم کو دو درھموں کے بدلے میں اور ایک صاع کو دو صاع کے بدلے میں نہ بیچو۔ ایک درہم کو دو درھموں کے بدلے میں اور ایک صاع کو دو صاع کے بدلے میں بیچنا بیع فاسد ہے اور بیع فاسد حرام ہے، اور ثبوت ملک نعمت ہے اور نعمت فعل حرام سے حاصل نہیں ہوتی لہٰذا بیع فاسد سے ملک کی نعمت ثابت نہیں ہوگی۔

مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ بیع فاسد کے مفید ملک نہ ہونے پر اس حدیث سے استدلال کرنا ضعیف ہے، اس لئے کہ اس حدیث سے اتنی بات ثابت ہوتی ہے کہ بیع فاسد حرام ہے اور اس میں کوئی اختلاف نہیں۔ اختلاف صرف اس بات میں ہے کہ بیع فاسد میں قبضہ کرنے کے بعد بائع اور مشتری کی ملک ثابت ہوگی یا نہیں؟ سو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ملکیت ثابت ہو جائے گی اس لئے کہ بیع فعل شرعی ہے جو نہی کے بعد مشروع ہو کر

باقی رہتی ہے، بیع میں ایجاب وقبول ہوتا ہے جو ثبوت ملک کے لئے سبب بنتا ہے اس لئے اس سے ملک ثابت ہوجائے گی۔لیکن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس بیع سے روکا ہے اس لئے اس بیع کو فسخ کرنا ضروری ہے۔

وكذالك التمسك بقوله عليه السلام الا لاتصوموا في هذه الايام فانها ايام اكل وشرب وبعال لاثبات ان النذر بصوم يوم النحر لايصح ضعيف لان النص يقتضي حرمة الفعل ولا خلاف في كونه حراماً وانما الخلاف في افادة الاحكام مع كونه حراماً وحرمة الفعل لاتنافي ترتب الاحكام فان الاب لو استولد جارية ابنه يكون حراماً ويثبت به الملك للاب ولو ذبح شاة بسكين مغصوبة يكون حراماً ويحل المذبوح ولو غسل الثوب النجس بماء مغصوب يكون حراماً ويطهر به الثوب ولو وطئ امرأة في حالة الحيض يكون حراماً ويثبت به أحصان الواطي ويثبت الحل للزوج الاول۔

ترجمہ:-اور اسی طرح نبی علیہ السلام کے فرمان " الا لاتصوموا فی هذاه الايام فانها ايام اكل وشرب وبعال" (خبردار تم ان دنوں میں روزے نہ رکھو اس لئے کہ یہ کھانے پینے اور جماع کے دن ہیں) سے استدلال کرنا ضعیف ہے اس بات کو ثابت کرنے کے لئے یوم النحر کے روزے کی نذر صحیح نہیں اس لئے کہ یہ نص فعل صوم کے حرام ہونے کا تقاضا کرتی ہے اور اس کے حرام ہونے میں کوئی اختلاف نہیں ہے، اختلاف تو احکام کا فائدہ دینے میں ہے اس کے حرام ہونے کے باوجود، اور کسی فعل کا حرام ہونا (اس فعل پر) احکام مرتب ہونے کے منافی نہیں ہے۔ اس لئے باپ نے اگر اپنے بیٹے کی باندی کو ام ولد بنالیا تو اس کو ام ولد بنانا حرام ہوگا اور اس سے باپ کی ملک ثابت ہوجائے گی اور اگر کسی نے چھینی ہوئی چھری کے ساتھ بکری کو ذبح کیا تو یہ ذبح کرنا حرام ہوگا اور مذبوحہ بکری حلال ہوگی اور اگر کسی نے ناپاک کپڑے کو دھویا چھینے ہوئے پانی کے ساتھ تو یہ حرام ہوگا اور اس پانی کے ساتھ کپڑا پاک ہوجائے گا اور اگر کسی نے حالت حیض میں عورت کے ساتھ وطی کی تو یہ وطی حرام ہوگی اور اس وطی کے ساتھ وطی کرنے والے کا محصن ہونا

ثابت ہو جائے گا اور پہلے خاوند کے لئے عورت کا حلال ہونا ثابت ہو جائے گا۔

تشریح: - اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ نے تمسکات ضعیفہ کا ساتواں طریقہ ذکر فرمایا ہے اور فعل حرام پر احکام مرتب ہونے کے کچھ نظائر پیش فرمائے ہیں۔

قوله وكذالك التمسك بقوله عليه السلام الا لاتصوموا فى هذه الايام الخ ۔

تمسکات ضعیفہ کا ساتواں طریقہ:-

اگر کسی نے یوم النحر کے روزے کی نذر مانی تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے ہاں نذر صحیح ہے۔ جبکہ امام شافعی رحمہ اللہ کے ہاں نذر صحیح نہیں ہے۔ امام شافعی رحمہ اللہ نے اس کو ثابت کرنے کے لئے اس حدیث سے استدلال کیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا'' **الا لاتصوموا فى هذه الايام فانها ايام اكل وشرب وبعال**'' خبردار ان دنوں میں روزے نہ رکھو اس لئے کہ یہ کھانے پینے اور جماع کے دن ہیں، ان دنوں سے مراد ایام تشریق ہیں جن میں یوم النحر بھی شامل ہے۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یوم النحر کے روزے سے منع فرمایا ہے تو یوم النحر میں روزہ رکھنا معصیت ہوگا اور معصیت کی نذر ماننا صحیح نہیں اس لئے کہ ایک دوسری حدیث میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے " **لانذر فى معصية الله** '' اللہ تعالی کی معصیت کی نذر نہیں ہوتی، اس لئے یوم النحر کے روزے کی نذر بھی صحیح نہیں ہوگی۔

مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ امام شافعی رحمہ اللہ کا اس مسئلے کو ثابت کرنے کے لئے اس حدیث سے استدلال کرنا ضعیف ہے اس لئے کہ اس نص (حدیث) سے صرف یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ یوم النحر میں روزہ رکھنا حرام ہے اور اس میں کوئی اختلاف نہیں اختلاف تو اس بات میں ہے کہ کسی نے یوم النحر کے روزے کی نذر مان لی تو یہ فعل حرام حکم شرعی کا فائدہ دے گا یا نہیں یعنی اس فعل حرام پر شریعت کا حکم مرتب ہوگا یا نہیں۔

سو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ کسی فعل کا حرام ہونا (اس فعل حرام پر) شرعی احکام مرتب ہونے کے منافی نہیں ہے۔ یوم النحر کے دن روزہ رکھنا حرام لغیرہ ہے لیکن کسی نے اس دن روزہ کی نذر مانی، تو اس پر وجوب کا شرعی حکم مرتب ہو جائے گا، اس لئے کہ روزہ فعل شرعی ہے اور فعل شرعی نہی کے بعد بھی مشروع باقی رہتا ہے، لہٰذا فعل مشروع ہونے کے اعتبار سے نذر صحیح ہو جائے گی لیکن اس اعتبار سے کہ یوم النحر میں روزہ رکھنے سے ضیافۃ اللہ سے اعراض لازم آئے گا، نذر ماننے والے سے کہا جائے گا کہ یوم النحر کو روزہ نہ رکھے کسی دوسرے دن روزے کی قضا کرلے۔

قولہ فان الاب لو استولد جاریۃ ابنہ الخ ۔ مصنف رحمہ اللہ نے فعل حرام پر شرعی احکام مرتب ہونے کی چند نظیریں پیش فرمائی ہیں۔

پہلی نظیر:۔ کسی باپ نے اپنے بیٹے کی باندی سے وطی کر کے اسے ام ولد بنالیا تو باپ کا یہ فعل حرام ہے لیکن اس فعل حرام سے اس باندی پر باپ کی ملکیت ثابت ہوجائے گی اور اس پیدا ہونے والے بچے کا نسب باپ سے ثابت ہوجائے گا۔

دوسری نظیر:۔ لو ذبح شاۃً الخ کسی آدمی نے مغصوبہ چھری کے ساتھ بکری ذبح کی تو چھینی ہوئی چھری کے ساتھ ذبح کرنا حرام ہے لیکن اس پر حکم شرعی مرتب ہوجائے گا اور وہ مذبوحہ بکری حلال ہوجائے گی۔

تیسری نظیر:۔ ولو غسل الثوب النجس الخ کسی آدمی نے چھینے ہوئے پانی کے ساتھ ناپاک کپڑا دھویا تو چھینے ہوئے پانی کے ساتھ دھونا حرام ہے لیکن اس کپڑے کی پاکی کا شرعی حکم مرتب ہوجائے گا۔

چوتھی نظیر:۔ ولو وطئ امرأۃ الخ کسی نوجوان نے حالت حیض میں ہی بیوی کے ساتھ وطی کی تو حالت حیض میں وطی کرنا حرام ہے لیکن اس حرام وطی پر حکم مرتب ہوجائے گا اور وطی کرنے والے کا مُحصن ہونا ثابت ہوجائے گا۔ اور وہ عورت اگر مغلظہ تھی تو حرام وطی کے باوجود وہ خاوند اوّل کے لئے حلال ہوجائے گی۔

فصل فی تقریر حروف المعانی **الواو** للجمع المطلق وقیل ان الشافعی رحمہ اللہ جعلہ للترتیب وعلی ھذا اوجب الترتیب فی باب الوضوء قال علمائنا رحمھم اللہ اذا قال لامرأتہ ان کلمتِ زیداً وعمرواً فانت طالق فکلمت عمرواً ثم زیداً طلقت ولا یشترط فیہ معنی الترتیب والمقارنۃ ولو قال ان دخلت ھذہ الدار وھذہ الدار فانت طالق فدخلت الثانیۃ ثم دخلت الاولیٰ طلقت قال محمد رحمہ اللہ اذا قال ان دخلت الدار وانت طالق تطلق فی الحال ولو اقتضی ذالک ترتیباً لترتب الطلاق بہ علی الدخول ویکون ذالک تعلیقاً لاتنجیزاً ۔

ترجمہ:۔ یہ فصل حروف معانی کے بیان میں ہے۔ واو مطلق جمع کے لئے استعمال ہوتی ہے اور بعض

کی طرف سے کہا گیا ہے کہ امام شافعی رحمہ اللہ نے واو کو ترتیب کے لئے قرار دیا ہے اور اسی معنی ترتیب کی بنا پر امام شافعی رحمہ اللہ نے وضو میں ترتیب کو ضروری قرار دیا ہے۔ ہمارے علماء نے کہا ہے کہ جب کسی خاوند نے اپنی بیوی سے کہا کہ اگر تو نے زید اور عمرو سے بات کی تو تُو طلاق والی ہے پس اس کی بیوی نے پہلے عمرو سے بات کی پھر زید سے بات کی تو اس کو طلاق پڑ جائے گی اور اس واو کے معنی میں ترتیب اور مقارنت کی شرط نہیں ہوگی اور اگر خاوند نے (اپنی بیوی سے) کہا کہ اگر تو داخل ہوئی اس گھر میں اور اس گھر میں تو تو طلاق والی ہے پس وہ عورت دوسرے گھر میں پہلے داخل ہوئی پھر بعد میں پہلے گھر میں ہوئی تو اس کو طلاق پڑ جائے گی۔ امام محمد رحمہ اللہ نے فرمایا ہے کہ جب کسی خاوند نے اپنی بیوی سے کہا کہ اگر تو گھر میں داخل ہوئی اور تو طلاق والی ہے تو اس عورت کو فی الحال یعنی اسی وقت طلاق پڑ جائے گی۔ اگر واو ترتیب کا تقاضا کرتی تو اس واو کی وجہ سے طلاق دخول پر مرتب ہوتی اور خاوند کا کہنا تعلیق ہوتا تنجیز نہ ہوتا۔

تشریح: — مصنف رحمہ اللہ نے یہ فصل حروف معانی کے بیان کے لئے منعقد کی ہے، اور اس عبارت میں واو کے معنی کی تفصیل ذکر کی ہے۔

اصول فقہ کی تعریف میں ہم نے پڑھا تھا "هو علم بقواعد الخ" اس تعریف میں قواعد سے قواعد اُصولیہ اور قواعد لغویہ مراد ہیں۔ قواعد اُصولیہ سے اصول فقہ کے قواعد مراد ہیں اور قواعد لغویہ سے لُغت کے قواعد مراد ہیں، قواعد اصولیہ کا ماٗخذ کتاب وسنت، اجماع اور قیاس ہے اور قواعد لغویہ کا ماخذ لغت ہوتی ہے۔

استنباط احکام کے لئے قواعد اصولیہ اور قواعد لغویہ دونوں کی ضرورت ہوتی ہے اس لئے علماء اُصول قواعد اصولیہ کے ساتھ کچھ قواعد لغویہ کو بھی کتابوں میں ذکر کرتے ہیں۔ حروف معانی کی اس بحث کا تعلق درحقیقت اسی قواعد لغویہ سے ہے۔ تاکہ مستدِل کے سامنے لغت کے کچھ ضروری قواعد آ جائیں، جس سے اس کے لئے احکام کا مستنبط کرنا آسان ہو جائے۔

حروف کی دو قسمیں ہیں۔ (۱)...... حروف مبانی۔ (۲)...... حروف معانی۔

(۱)...... حروف مبانی ان حروف کو کہتے ہیں جن کو ترکیب کے لئے وضع کیا گیا ہو یعنی جن کو ملا کر کلمہ جوڑا جاتا ہو، ان کو حروف ہجا بھی کہا جاتا ہے۔ مثلاً ا، ب، ت، ث وغیرہ۔

(۲) حروف معانی ان حروف کو کہتے ہیں جو ترکیب سے زائد کسی اور معنی کے لئے بھی وضع کئے گئے ہوں، مثلاً واو، فا، ثم، وغیرہ۔ مصنف رحمہ اللہ نے حروف المعانی کہہ کر حروف مبانی کو نکال دیا کہ ان سے بحث علم قرأت میں ہوتی ہے۔

حروف معانی میں حروف عاطفہ اور حروف جارہ دونوں داخل ہیں۔ حروف عاطفہ اسم اور فعل دونوں پر داخل ہوتے ہیں اور حروف جارہ صرف اسم پر داخل ہوتے ہیں اس لئے مصنف رحمہ اللہ نے پہلے حروف عاطفہ کو ذکر کیا ہے اس کے بعد حروف جارہ کو ذکر کریں گے۔ ان حروف معانی میں پہلا حرف واو ہے جو مطلق جمع کے لئے آتا ہے، مصنف نے واو کو دوسرے حروف پر مقدم ذکر کیا ہے اس لئے کہ واو بمنزلہ دوسرے حروف کے مفرد کی طرح ہے اور دوسرے حروف مرکب کی طرح ہیں اور مفرد مرکب پر مقدم ہی ذکر کیا جاتا ہے۔ واو بمنزلہ مفرد کے اس طرح ہے کہ یہ صرف مطلق جمع کے لئے آتا ہے اور اس جمع کے معنی میں ترتیب، مقارنت اور تراخی وغیرہ کی کوئی رعایت نہیں ہوتی اور باقی حروف بمنزلہ مرکب کے اس طرح ہیں کہ ان میں جمع کے ساتھ ترتیب، مقارنت اور تراخی وغیرہ کی بھی رعایت ہوتی ہے۔

واو مطلق جمع کے لئے ہو تو وہ واو عاطفہ ہوتا ہے اور اس مطلق جمع کا معنی یہ ہے کہ واو معطوف کو معطوف علیہ کے حکم میں شریک کر دیتی ہے مثلاً "جاء نی زیدٌ و عمروٌ" میں واو نے عمرو کو زید کے ساتھ مجیئت کے حکم میں شریک اور جمع کر دیا، اور اس جمع میں ترتیب مقارنت اور تراخی کا کوئی معنی نہیں ہے، ہوسکتا ہے کہ دونوں الگ الگ آئے ہوں یا دونوں اکھٹے آئے ہوں۔ اور یہ بھی ہوسکتا ہے کہ پہلے زید آیا ہو پھر چند دنوں کے بعد عمرو آیا ہو یا اس کے برعکس آئے ہوں۔ واو نے ان قیودات کے بغیر ہی عمرو کو زید کے ساتھ مجیئت کے حکم میں جمع کر دیا۔

اشکال: - مطلق جمع والی بات عطف المفرد علی المفرد میں تو سمجھ میں آتی ہے جس طرح "جاء نی زیدٌ و عمروٌ" میں گزرا لیکن عطف الجملہ علی الجملہ میں مطلق جمع والی بات سمجھ میں نہیں آتی کیوں کہ جملوں میں تو حکم پہلے سے ہی موجود ہوتا ہے۔ مثلاً جاء نی زیدٌ و ذھب عمروٌ دونوں جملوں میں حکم پہلے سے موجود ہے تو واو نے کس طرح جملہ معطوفہ کو معطوف علیہ کے حکم میں جمع کیا۔

جواب: - عطف الجملہ علی الجملہ میں بھی واو مطلق جمع کے لئے آتا ہے لیکن یہ جمع فی الحصول ہوتا ہے یعنی واو عاطفہ ان دونوں جملوں کے مضمون کو حصول میں جمع کر دیتی ہے جاء نی زید اور ذھب عمروٌ کا مطلب یہ ہوگا کہ

محبت زید (جملہ اول کا مضمون) اور ذھاب عمرو (جملہ ثانیہ کا مضمون) دونوں حاصل ہو گئے۔

اشکال: -مضمون جملہ کا حصول تو واو کے بغیر بھی حاصل تھا واو کے لانے کا کوئی فائدہ نہ ہوا۔

جواب: -اگر دونوں جملوں کے درمیان میں واو نہ آتا تو مخاطب کو غلط فہمی ہوتی اس طرح کہ وہ سمجھتا دوسرا جملہ متکلم نے سہواً یا بدل غلط کے طور پر کہا ہے جب متکلم نے واو کے ساتھ دونوں جملوں کو ذکر کیا تو مخاطب کی غلط فہمی دور ہو گئی کہ جس طرح پہلے جملے کا مضمون حاصل ہوا ہے اسی طرح دوسرے جملے کا مضمون بھی حاصل ہو گیا۔

قوله ان الشافعی رحمه الله جعله للترتیب الخ -امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے ہاں واو مطلق جمع کے لئے ہے اور امام شافعی رحمہ اللہ کے ہاں واو ترتیب کے لئے ہے یعنی واو کے معطوف کا حکم معطوف علیہ کے بعد ترتیب سے ثابت ہے، مصنف رحمہ اللہ نے قیل ان الشافعی رحمه الله کہہ کر امام شافعی رحمہ اللہ کے مسلک کو صیغہ تمریض کے ساتھ ذکر فرمایا ہے جو کہ قول کے ضعیف ہونے پر دلالت کرتا ہے اس لئے کہ بعض حضرات کی رائے یہ ہے کہ یہ قول امام شافعی رحمہ اللہ کا اپنا نہیں بلکہ بعض اصحاب شافعی کا ہے۔اور بعض حضرات کی رائے یہ ہے کہ امام شافعی رحمہ اللہ کا اپنا قول یہی ہے کہ واو ترتیب کے لئے آتی ہے۔بہر حال مصنف رحمہ اللہ کے قول کے مطابق امام شافعی رحمہ اللہ کے ہاں واو ترتیب کے لئے آتا ہے۔

امام شافعی رحمہ اللہ کی دلیل: - قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا "یا ایها الذین امنوا ارکعوا واسجدوا" اے ایمان والو تم رکوع اور سجدہ کرو۔امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ واو ترتیب کے لئے ہے اسی لئے نماز میں رکوع پہلے اور سجدہ بعد میں ہے۔

دوسری دلیل: -قرآن میں اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا" ان الصفا والمروة من شعائر الله " بلاشبہ صفا اور مروہ اللہ تعالیٰ کی نشانیوں میں سے ہیں۔جب یہ آیت نازل ہوئی تو صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا کہ ہم سعی کی ابتداء کہاں سے کریں تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا "ابدءوا بما بدء الله تعالیٰ به " اللہ تعالیٰ نے جہاں سے ابتدا کی ہے تم بھی وہیں سے ابتداء کرو ظاہر بات ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے صفا اور مرہ کے درمیان سعی کی ترتیب واو کے معنی سے سمجھی ہے معلوم ہوا کہ واو ترتیب کے لئے آتی ہے۔

امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل: - اللہ تعالیٰ نے سورۃ بقرہ میں بنی اسرائیل کے بارے میں ارشاد فرمایا "وادخلوا الباب سجداً وقولوا حطة " کہ تم سجدہ کی حالت میں یعنی جھک کر دروازے میں داخل ہو اور

حطۃ کہواور سورۃ اعراف میں ان ہی بنی اسرائیل کے بارے میں ارشاد فرمایا " وقولوا حطۃ وادخلوا الباب سجداً " اب اگر ہم واو کو ترتیب کے لئے قرار دیں تو پھر دونوں آیتوں میں تعارض لازم آئے گا اور قرآن کی آیتوں میں تعارض ہو نہیں سکتا۔

دوسری دلیل :- تمام ائمہ لغت سے بھی ثابت ہے کہ واو مطلق جمع کے لئے آتا ہے ترتیب کے لئے نہیں آتا اسی وجہ سے زید اور عمرو اکٹھے آئے ہوں یا آگے پیچھے آئے ہوں اس کی تعبیر جاء زیدٌ و عمرو سے کی جاتی ہے۔

امام شافعی رحمہ اللہ کی پہلی دلیل کا جواب :- رکوع اور سجدہ میں ترتیب ارکعوا واسجدوا کی واو سے ثابت نہیں ہوئی بلکہ یہ ترتیب اس حدیث سے ثابت ہوئی ہے جس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا" صلوا کما رأیتمونی اصلّی" اور ظاہر بات ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز میں رکوع پہلے اور سجدہ بعد میں تھا۔

دوسری دلیل کا جواب :- صفا اور مروہ میں سے کسی ایک سے توسعی کی ابتداء کرنی ہی تھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ رضی اللہ عنہم کے سوال پر " ابدء وا بما بدء اللہ تعالیٰ بہ "اس لئے ارشاد فرمایا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے قرآن کی تقدیم ذکری کو سعی کی تقدیم کے لئے کافی سمجھا کہ تم صفا سے ابتدا کرو جس سے اللہ تعالیٰ نے ابتدا کی ہے۔

قولہ وعلی ھذا الخ ۔واو کے ترتیب والے معنی کی وجہ سے امام شافعی رحمہ اللہ نے وضو میں ترتیب کو فرض قرار دیا ہے۔اللہ تعالیٰ نے قرآن کریم میں ارشاد فرمایا ہے **"فاغسلوا وجوھکم وایدیکم الی المرافق وامسحوا برؤوسکم وارجلکم الی الکعبین "** اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے واو استعمال فرمایا ہے اس لئے پہلے چہرہ پھر ہاتھ پھر مسح رأس اور آخر میں پاؤں دھونا فرض ہوگا اگر کسی نے اس ترتیب سے وضو نہیں کیا تو اس کا وضو نہیں ہوگا کیونکہ اس نے فرض چھوڑ دیا لیکن امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے ہاں وضو ہو جائے گا اس لئے کہ وضو میں یہ ترتیب سنت ہے فرض نہیں اور سنت چھوٹنے سے عمل فاسد نہیں ہوتا۔

قولہ قال علماء نا اذا قال لامرءتہ الخ ۔احناف کے ہاں واو مطلق جمع کے لئے آتی ہے مصنف رحمہ اللہ نے علماء احناف کے حوالے سے واو کے اس معنی پر تین مسئلے متفرع کئے ہیں۔

پہلا مسئلہ: - کسی آدمی نے اپنی بیوی سے کہا "ان کلمت زیداً وعمراً فانت طالق" اگر تو نے زید اور عمرو سے بات کی تو تجھے طلاق، اس عورت نے زید اور عمرو دونوں سے بات کی خواہ ان سے اکٹھے بات کی یا آگے پیچھے کی ہر حال میں اس کو طلاق پڑ جائے گی کیونکہ واو نے زید اور عمرو کے کلام کو تعلیق کے حکم میں جمع کر دیا ہے اور اس میں ترتیب اور مقارنت کا کوئی لحاظ نہیں۔

دوسرا مسئلہ: - شوہر نے بیوی سے کہا" ان دخلت هذه الدار وهذه الدار فانت طالق " اگر تو اس گھر میں اور اس گھر میں داخل ہوئی تو تجھے طلاق مثلاً شوہر نے اسے کہا اگر تو چچا کے اِس گھر میں اور ماموں کے اُس گھر میں داخل ہوئی تو تجھے طلاق عورت ماموں کے گھر میں پہلے داخل ہوئی پھر چچا کے گھر میں داخل ہوئی تو بھی عورت کو طلاق پڑ جائے گی کیونکہ واو مطلق جمع کے لئے آتا ہے اس میں ترتیب کے معنی کا کوئی لحاظ نہیں ہوتا۔

تیسرا مسئلہ: - امام محمد رحمہ اللہ نے فرمایا ہے کہ اگر خاوند نے بیوی سے کہا "ان دخلت الدار وانت طالق" اگر تو گھر میں داخل ہوئی اور تجھے طلاق تو عورت کو فی الفور طلاق پڑ جائے گی اگر واو ترتیب کے معنی کا تقاضہ کرتی تو طلاق دخول دار پر مرتب ہو جاتی اور دخول دار کے بعد طلاق پڑتی اور یہ کلام تعلیق ہو جاتا تنجیز نہ ہوتا حالانکہ سب کے نزدیک یہ کلام تنجیز ہے تعلیق نہیں ہے۔ اس کا تنجیز ہونا یعنی فوری طلاق کا واقع ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ واو ترتیب کے لئے نہیں ہے بلکہ مطلق جمع کے لئے ہے۔

بغیر کسی شرط کے فی الفور طلاق دینے کو تنجیز کہتے ہیں۔ اور شرط کے ساتھ طلاق دینے کو تعلیق کہتے ہیں۔

وقد يكون الواو للحال فتجمع بين الحال وذى الحال وحينئذ تفيد معنى الشرط مثاله ماقال فى الماذون اذاقال لعبده ادالى الفا وانت حر يكون الاداء شرطًا للحرية وقال محمد رحمه الله فى السير الكبيرا ذاقال الا مام للكفار افتحوا الباب وانتم اٰمنون لايامنون بدون الفتح ولو قال للحربى انزل وانت اٰمن لايأمن بدون النزول وانما تحمل الواو على الحال بطريق المجاز فلابد من احتمال اللفظ ذالک وقيام الدلالة على ثبوته كما فى قول المولىٰ لعبده ادالى الفا وانت حر فان الحرية يتحقق حال الاداء وقامت الدلالة على ذالک فان

المولى لا يستوجب على عبده مالا مع قيام الرق فيه وقد صح التعليق به فحمل عليه .

ترجمہ:- اور کبھی واو حال کے معنی کے لئے آتی ہے پھر وہ حال اور ذوالحال کو جمع کر دیتی ہے اور اس وقت واو شرط کے معنی کا فائدہ دیتی ہے اس کی مثال وہ ہے جو امام محمد رحمہ اللہ نے عبد ماذون کے بارے میں کہا ہے کہ جب مولیٰ نے اپنے غلام سے کہا کہ تو مجھے ایک ہزار ادا کر دے اس حال میں کہ تو آزاد ہے تو ایک ہزار کا ادا کرنا غلام کی آزادی کے لئے شرط ہوگا اور امام محمد رحمہ اللہ نے سیر کبیر میں کہا ہے کہ جب امام نے کافروں سے کہا کہ دروازہ کھولو اس حال میں کہ تم امان والے ہو تو وہ کافر دروازہ کھولے بغیر امان والے نہیں ہوں گے اور اگر امام نے حربی کافر سے کہا اتر آ اس حال میں کہ تو امان والا ہے تو وہ حربی اترے بغیر امان کا حقدار نہیں ہوگا اور واو کو مجاز کے طور پر حال کے معنی پر حمل کیا جاتا ہے اس لئے ضروری ہوگا کہ لفظ معنی حال کا احتمال رکھے اور معنی حال کے ثبوت پر کوئی دلیل موجود ہو جیسے کہ مولیٰ کا اپنے غلام سے کہنے میں کہ تو مجھے ایک ہزار ادا کر اس حال میں کہ تو آزاد ہے یہ واو معنی حال کے لئے اس لئے ہے کہ حریت ثابت ہوگی ایک ہزار کی ادائیگی کے وقت اور معنی حال پر دلیل قائم ہے کیونکہ مولیٰ اپنے غلام پر مال کا مستحق نہیں ہوتا اس غلام میں رقیت موجود ہوتے ہوئے اور مال کی ادائیگی پر آزادی کو معلق کرنا صحیح ہے لہٰذا واو کو معنی حال پر حمل کیا جائے گا۔

تشریح:- اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ نے واو کا مجازی معنی اور اس کی مثالیں اور اس مجازی معنی کی دو شرطیں ذکر کی ہیں۔

واو کا حقیقی معنی مطلق جمع ہے لیکن واو کبھی مجازاً حال کے لئے آتی ہے جب واو حال کے لئے آئے تو یہ حال اور ذوالحال کو جمع کر دیتی ہے۔

فتجمع بين الحال وذي الحال سے مصنف رحمہ اللہ نے معنی حقیقی اور معنی مجازی میں مناسبت ذکر کی ہے کہ معنی حقیقی تو مطلق جمع ہے اور معنی مجازی حال ہے، معنی مجازی میں بھی جمع کا معنی ہوتا ہے اس طرح کہ حال ذوالحال کے لئے قید ہوتا ہے اور قید مقید آپس میں جمع ہوتے ہیں یا یوں کہہ دیں کہ حال معنی کے اعتبار ذوالحال کی صفت ہوتا ہے اور صفت وموصوف کا آپس میں جمع ہونا ظاہر ہے جب واو حال کے معنی لئے آئے اس وقت یہ شرط کے معنی کا فائدہ دے گی اس

لئے کہ حال ذوالحال کے لئے قید ہوتا ہے اور قید مقید کے لئے معنیً شرط ہوتی ہے۔ جس طرح شرط جزا کے لئے قید ہوتی ہے مثلاً خاوند بیوی کو کہے " انت طالق خارجة من الدار "تو خروج من الدار طلاق کے لئے قید ہے جب یہ قید موجود ہو تو طلاق واقع ہوگی ورنہ واقع نہیں ہوگی جس طرح" انت طالق ان خرجت " میں خروج من الدار طلاق کی قید ہے۔ جب یہ قید موجود ہو تو طلاق واقع ہوگی ورنہ واقع نہیں ہوگی۔

قوله مثاله ماقال محمد رحمه الله الخ۔مصنف رحمہ اللہ نے واو کے معنی حال کی تین مثالیں ذکر کی ہیں۔

پہلی مثال:-مولیٰ نے عبد ماذون سے کہا ادالی الفا وانت حرٌّ تو مجھے ایک ہزار روپیہ ادا کر اس حال میں کہ تو آزاد ہے یہ واو حال کے لئے ہے اور شرط کا فائدہ دیتی ہے پہلا جملہ دوسرے جملے کے لئے شرط ہے یعنی آزادی کے لئے ایک ہزار روپیہ شرط ہے اگر عبد ماذون ہزار روپے ادا کرے تو آزاد ہوگا، ورنہ آزاد نہیں ہوگا۔

دوسری مثال:- امام محمد رحمہ اللہ نے سیر کبیر میں فرمایا ہے کہ مسلمانوں کے امام نے کفار سے کہا" افتحوا الباب وانتم اٰمنون " دروازہ کھولو اس حال میں کہ تم امان والے ہو یہ واو بھی حال کے لئے ہے معنی شرط کا فائدہ دیتی ہے امان کے لئے ان کا دروازہ کھولنا شرط ہوگا دروازہ کھولے بغیر ان کو امان حاصل نہیں ہوگی۔

تیسری مثال:- امام نے حربی کافر سے کہا انزل وانت اٰمن اتر آ اس حال میں کہ تو آزاد ہے یہ واو بھی حال کے لئے ہے معنی شرط کا فائدہ دیتی ہے اگر کافر اُتر آئے تو امان کا حقدار ہوگا ورنہ نہیں ہوگا۔

قوله وانما تحمل الواو علی الحال الخ۔اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ نے واو کے معنی مجازی کے لئے دو شرطوں کا ذکر کیا ہے۔ واو کا معنی حال کے لئے استعمال ہونا مجازاً ہے اور معنی مجازی کے لئے دو شرطوں کا ہونا ضروری ہے۔

پہلی شرط یہ ہے کہ لفظ جس محل میں استعمال ہوا ہو وہ محل معنی مجازی کی صلاحیت اور احتمال رکھتا ہو۔ اور دوسری شرط یہ ہے کہ معنی مجازی کی تعیین اور معنی حقیقی کے ترک پر کوئی دلیل موجود ہو۔ ہر معنی مجازی کے لئے ان دو شرطوں کا پایا جانا ضروری ہے، مثلاً مولیٰ نے اپنے غلام کو کہا" ادِّ الیّ الف وانت حرٌ " وانت حر میں واو حال کے لئے ہے اور اس میں دونوں شرطیں پائی جاتی ہیں پہلی شرط اس طرح پائی جاتی ہے کہ جس محل میں یہ استعمال ہوئی ہے وہ محل معنی حال کی صلاحیت رکھتا ہے اس طرح کہ غلام اس وقت آزاد ہوگا جب وہ ایک ہزار روپیہ ادا کرے گویا

کہ غلام کی آزادی کو ایک ہزار کے ادا کرنے پر معلق کیا گیا ہے اور غلام کے آزاد کرنے کو ایک ہزار پر معلق کرنا صحیح ہے۔

اور دوسری شرط بھی پائی جاتی ہے کہ معنی حال کی تعیین اور معنی حقیقی کے ترک پر دلیل موجود ہے معنی حقیقی کے ترک پر دلیل تو یہ ہے کہ اگر واو اپنے معنی حقیقی یعنی عطف کے لئے ہو تو معنی یہ ہوگا ''اے غلام تم مجھے ہزار روپیہ ادا کر اور تو آزاد ہے'' حالانکہ مولیٰ اپنے غلام سے مال کا مطالبہ نہیں کرسکتا کیوں کہ غلام اور اس کا مال دونوں مولیٰ کے مملوک ہیں۔ مولیٰ کا غلام سے مطالبہ کرنا گویا کہ اپنے آپ سے مطالبہ کرنا ہے اور یہ مطالبہ صحیح نہیں۔

اور معنی مجازی یعنی معنی حال کی تعیین پر دلالت یہ ہے کہ اداءِ الف اور ثبوت حریت میں اقتران ہوسکتا ہے اس طرح کہ اداءِ الف شرط ہو اور ثبوت حریت اس کی جزا اور قید ہو جائے اور غلام کی آزادی اداء الف پر معلق ہو جائے جب غلام ایک ہزار روپے کما کر اپنے مولیٰ کو ادا کردے تو شرط پائے جانے کی وجہ سے وہ غلام بھی آزاد ہو جائے گا۔ مذکورہ بالا دونوں شرطوں کے پائے جانے کی وجہ سے واو کو معنی پر حال پر محمول کیا جائے گا۔

ولو قال انت طالق وانت مريضة او مصلية تطلق فی الحال ولو نوی التعليق صحت نيته فيما بينه وبين الله تعالىٰ لان اللفظ وان كان يحتمل معنى الحال الا ان الظاهر خلافه واذا تايّد ذالک بقصده ثبت ولو قال خذ هذه الالف مضاربة واعمل بها فی البز لا يتقيد العمل فی البزّ ويكون المضاربة عامة لان العمل فی البزّ لا يصلح حالا لاخذ الالف مضاربة فلا يتقيد صدر الكلام به وعلى هذا قال ابوحنيفه رحمه الله اذا قالت لزوجها طلقنی ولک الف فطلقها لايجب له عليها شئ لان قولها ولک الف لايفيد حال وجوب الالف عليها وقولها طلقنی مفيد بنفسه فلا يترک العمل به بدون الدليل بخلاف قوله احمل هذا المتاع ولک درهم لان دلالة الاجارة يمنع العمل بحقيقة اللفظ۔

ترجمہ:- اور اگر خاوند نے اپنی بیوی سے کہا کہ تو طلاق والی ہے اور تو بیمار ہے یا تو نماز پڑھنے والی ہے تو اس کو فی الحال طلاق پڑ جائے گی اور اگر خاوند نے تعلیق کی نیت کی تو اس کی نیت اس کے اور

اللہ تعالیٰ کے درمیان صحیح ہوگی اس لئے کہ متکلم کا لفظ اگر چہ معنی حال کا احتمال رکھتا ہے لیکن ظاہر معنی حال کے خلاف ہے اور جب خلاف ظاہر کی تائید ہو جائے متکلم کے قصد کے ساتھ تو وہ خلاف ظاہر ثابت ہو جائے گا اور اگر کسی نے (دوسرے سے) کہا کہ یہ ہزار روپے لے مضاربت کے لئے اور ان کے ساتھ کپڑے کی تجارت کر تو مضارب کا عمل کپڑے کے ساتھ مقید نہیں ہوگا اور مضاربت عام ہوگی اس لئے کہ کپڑے کا کام مضاربت کے طور پر ایک ہزار روپے لینے کے لئے حال بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا اس لئے کلام کا شروع کپڑے کی تجارت کے ساتھ مقید نہیں ہوگا اور معنی حال کے اسی ضابطے کی بنا پر امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے کہا ہے کہ جب عورت نے اپنے خاوند سے کہا کہ تو مجھے طلاق دے اور تیرے لئے ہزار روپے ہے اور پھر خاوند نے اس کو طلاق دے دی تو خاوند کے لئے اس عورت پر کوئی چیز واجب نہیں ہوگی اس لئے عورت کا " ولک الف " کہنا اس عورت پر ایک ہزار روپے واجب ہونے کے حال کا فائدہ نہیں دیتا اور اس عورت کا " طلقنی " کہنا بذاتہ فائدہ دیتا ہے پس عورت کے اس قول پر عمل کو بغیر دلیل کے نہیں چھوڑا جائے گا۔ برخلاف ۔۔۔ والے کے اس کہنے کے " احمل هذا المتاع ولک درهم " (کہ تو اس سامان کو اٹھا اور تیرے لئے ایک درہم ہے) اس لئے کہ اجارہ کی دلیل لفظ کے معنی حقیقی پر عمل کو روکتی ہے۔

تشریح:۔ مصنف رحمہ اللہ نے اس عبارت میں واو کے معنی مجازی کے لئے شرائط نہ پائے جانے کی تفصیل اور اس کی مثالیں ذکر فرمائی ہیں معنی مجازی کے لئے دو شرطوں کا پایا جانا ضروری ہے۔

(۱)......لفظ جس محل میں استعمال ہوا ہے وہ محل معنی حال کی صلاحیت رکھتا ہو۔

(۲)......اور معنی مجازی کے ثبوت پر کوئی دلیل موجود ہو۔ اگر ان دو شرطوں میں سے کوئی ایک شرط بھی نہ پائی جائے تو واو معنی حال کے لئے نہیں ہوگی مثلاً کوئی آدمی بیوی کو کہے " انتِ طالق وانت مريضة او مصلية " اس میں پہلی شرط تو پائی جاتی ہے کہ واو جس محل میں استعمال ہوئی ہے وہ معنی حال کی صلاحیت رکھتا ہے اس طرح کہ اس عورت کی طلاق بیماری یا نماز کے ساتھ مقترن ہو جائے یعنی عورت کی طلاق اس کی بیماری یا نماز پر معلق ہو جائے۔

لیکن دوسری شرط نہیں پائی جاتی کہ معنی مجازی کے ثبوت پر کوئی دلیل موجود نہیں اس لئے کہ کوئی آدمی اپنی بیوی کو بیماری یا نماز کی حالت میں طلاق نہیں دیتا کیونکہ بیماری کی حالت تو ترس اور رحم کھانے کی حالت ہوتی ہے اور

نماز کی حالت دل میں رقت اور نرمی کی حالت ہوتی ہے کہ بیوی بڑی نیک اور تقویٰ والی ہے اس وقت عام طور پر طلاق نہیں دی جاتی۔ جب معنی حال کے ثبوت پر کوئی دلیل موجود نہیں تو واو حال کے لئے نہیں ہوگی بلکہ عطف کے لئے ہو گی اور انت طالق وانت مریضة او انت مصیلة دونوں الگ الگ جملے ہوں گے اور جملہ اسمیہ کا عطف جملہ اسمیہ پر ہوگا دونوں جملوں میں اقتران یعنی تعلیق کا معنی نہیں ہوگا اس لئے عورت کو فی الفور طلاق پڑ جائے گی۔

لیکن اگر متکلم کہے کہ میں نے انت طالق وانت مریضة یا انت طالق وانت مصیلة میں معنی حال (تعلیق) کی نیت کی ہے اور عورت کی طلاق کو اس کی بیماری یا نماز پر معلق کیا ہے تو اس کی نیت خلاف ظاہر ہوگی کیونکہ عام طور پر آدمی بیماری اور نماز کی حالت میں طلاق نہیں دیتا اور جو نیت خلاف ظاہر ہو اس میں قاضی متکلم کی تصدیق نہیں کرتا البتہ دیانۃً یعنی "فیما بینه وبین الله" اس کی نیت صحیح ہوگی کیونکہ واو جس محل میں استعمال ہوئی ہے وہ محل معنی مجازی کی صلاحیت رکھتا ہے۔

دوسری مثال:- کوئی آدمی دوسرے سے کہے "خذ هذه الالف مضاربة واعمل بها في البز" تم مضاربت کے لئے یہ ہزار روپے لو اور اس کے ساتھ کپڑے کی تجارت کرو اس قول میں واو معنی حال کے لئے نہیں ہو گی اس لئے کہ اس میں پہلی شرط نہیں پائی جاتی کہ واو جس محل میں استعمال ہوئی ہے یہ محل معنی حال کی صلاحیت نہیں رکھتا۔

اس طرح کہ اگر واو حال کے لئے ہو تو حال اور ذوالحال میں اقتران ہوتا ہے اور یہاں اقتران کی کوئی صورت نہیں بنتی اس لئے کہ پہلے جملے "خذ هذه الالف مضاربة" کا مفہوم پہلے ہوگا اور دوسرے جملے "واعمل بهافي البز" کا مفہوم بعد میں ہوگا یعنی مضاربت کے لئے ایک ہزار لینا پہلے ہوگا اور کپڑے کی تجارت کا عمل بعد میں ہوگا اور بعد والا پہلے کے لئے حال نہیں بن سکتا جب کہ حال اور ذوالحال کے درمیان اتصال اور اقتران ہوتا ہے تو واو معنی حال کیلئے نہیں ہوگی بلکہ عطف کیلئے ہوگی اور معنی یہ ہوگا کہ تم مضاربت کے لئے یہ ہزار روپے لو اور اس کے ساتھ کپڑے کی تجارت کرو دوسرا جملہ (واعمل بهافي البز) پہلے جملے (خذ هذه الالف مضاربة) کی قید نہیں ہوگا بلکہ دوسرا جملہ رب المال کی طرف سے مضارب کے لئے مشورہ ہوگا کہ اس ہزار روپے کے ساتھ کپڑے کی تجارت کرو۔ جس پر عمل کرنا مضارب کے لئے ضروری نہیں ہے لہٰذا مضارب کو اختیار ہوگا کہ وہ چاہے تو کپڑے کی تجارت کرے یا کسی دوسری چیز کی تجارت کرے۔

قوله وعلی ھذا قال ابو حنیفةؒ الخ .

تیسری مثال :- واو جس محل میں استعمال ہوئی ہے وہ محل معنی حال کی صلاحیت نہ رکھتا ہو تو واو حال کے لئے نہیں ہوگی بلکہ عطف کے لئے ہوگی مصنف رحمہ اللہ نے اسی ضابطے پر تیسری مثال ذکر فرمائی ہے اور **قال ابو حنیفہ رحمہ اللہ** فرما کر اس مثال کے اختلافی ہونے کی طرف اشارہ فرمایا ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے ہاں اس مثال میں واو معنی حال کے لئے نہیں ہے لیکن صاحبین رحمہ اللہ کے ہاں معنی حال کے لئے ہے عورت نے خاوند سے کہا " **طلقنی ولک الف** " مجھے طلاق دیدے اور تیرے لئے ہزار درھم ہیں خاوند نے عورت کو طلاق دیدی تو امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے ہاں اس کے لئے اس عورت پر طلاق کے عوض میں ایک ہزار روپے واجب نہیں ہوں گے۔

لیکن صاحبین کے نزدیک اس عورت پر طلاق کے عوض میں خاوند کے لئے ایک ہزار روپے واجب ہوں گے۔

صاحبین کی دلیل :- صاحبین فرماتے ہیں کہ **ولک الف** میں واو معنی حال کے لئے ہے اور **طلقنی** اور **ولک الف** میں اقتران واتصال ممکن ہے جب اتصال واقتران ممکن ہے تو تعلیق کی صورت بن جائے گی اس طرح کہ خاوند کیلئے عورت پر ایک ہزار کا وجوب خاوند کے طلاق دینے پر معلق ہوگا عورت پر ایک ہزار روپے تب واجب ہوں گے جب خاوند اس کو طلاق دیدے گا صاحبین فرماتے ہیں کہ یہ جملہ بعینہ " **احمل ھذا المتاع ولک درھم** " کے جملے کی طرح ہے کہ کسی آدمی نے کسی مزدور کو کہا " **احمل ھذا المتاع ولک درھم** " تو اس جملے میں **ولک درھم** کی واو معنی حال کے لئے ہے کہ ایک درھم کا وجوب حمل متاع پر معلق ہے متکلم پر مزدور کے لئے ایک درھم تب واجب ہوگا جب وہ سامان اٹھائے گا اسی طرح " **طلقی ولک الف** " میں واو معنی حال کے لئے ہے اور خاوند کے لئے بیوی پر ایک ہزار درھم تب واجب ہوں گے جب خاوند بیوی کو طلاق دیدے۔

امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل :- امام صاحب فرماتے ہیں کہ " **ولک الف** " میں واو کے معنی حال کے لئے ہونے کی کوئی دلیل موجود نہیں ہے اس لئے کہ اگر واو کو حال کے لئے قرار دیتے ہیں تو معنی یہ بنتا ہے کہ طلاق دینے کی حالت میں تیرے لئے ایک ہزار روپیہ ہے یہ ہزار روپیہ طلاق کا عوض اور بدل بن جائے گا جبکہ حقیقت یہ ہے کہ طلاق عقد معاوضہ نہیں ہے بلکہ عقد تبرع ہے عورت خاوند سے طلاق کا مطالبہ کرے تو شریف اور کریم آدمی اس

کو بغیر عوض کے طلاق دے کر اس پر تبرع کرتا ہے لہٰذا واو کو حال کیلئے نہیں بنائیں گے بلکہ عطف کیلئے بنائیں گے طلقنی الگ جملہ ہوگا اور ولک الف کا جملہ الگ ہوگا اور یہ پہلے جملہ کی قید اور جزا نہیں بنے گا۔

صاحبین کے قیاس کا جواب:- صاحبین نے اس کو اجارہ پر قیاس کیا تھا تو مصنف رحمہ اللہ نے ''بخلاف قوله احمل هذا المتاع ولک درهم'' سے امام صاحب کی طرف سے صاحبین کے قیاس کا جواب دیا ہے کہ مذکورہ صورت ''احمل المتاع ولک درهم'' کے خلاف ہے اس لئے کہ مزدور کو احمل هذا المتاع کہنا اجارہ ہے اور اجارۃ عقد معاوضہ ہے تو ولک درهم میں اجارۃ کی دلیل سے واو اپنے معنی حقیقی یعنی عطف کیلئے نہیں ہوگی بلکہ حال کے لئے ہوگی اور ایک درہم حمل متاع کی جزا اور عوض بن جائے گا اور طلاق تو عقد معاوضہ نہیں ہے اس لئے ولک الف میں واو اپنے عطف والے معنی حقیقی کے لئے ہوگا، جس سے مقصود اپنے خاوند کو خوش کرنا ہوگا، اگر عورت اپنی خوشی سے خاوند کو ایک ہزار دیدے تو صحیح لیکن اس پر لازم نہیں ہے۔

فصل الفاء للتعقيب مع الوصل ولهذا تستعمل فى الا جزية لما انها تتعقب الشرط قال اصحابنا اذا قال بعت منک هذا العبد بالف فقال الآخر فهوحر يكون ذالک قبولاً للبيع اقتضاءً ويثبت العتق منه عقيب البيع بخلاف مالو قال وهو حر او هو حر فانه يكون ردا للبيع واذا قال للخياط انظر الى هذا الثوب ايكفينى قميصا فنظر فقال نعم فقال صاحب الثوب فاقطعه فقطعه فاذا هو لا يكفيه كان الخياط ضامنا لا نه انما امره بالقطع عقيب الكفاية بخلاف مالو قال اقطعه او واقطعه فقطعه فانه لايكون الخياط ضامنا ولو قال بعت منک هذا الثوب بعشرة فاقطعه فقطعه ولم يقل شيئا كان البيع تاما ولو قال ان دخلت هذه الدار فهذه الدار فانت طالق فالشرط دخول الثانية عقيب دخول الاولىٰ متصلاً به حتى لو دخلت الثانية اولاً او اٰخراً لكنه بعد مدة لا يقع الطلاق۔

ترجمہ:- فا تعقیب مع الوصل کے لئے آتی ہے اور اسی وجہ سے اس کو جزاؤں میں استعمال کیا جاتا ہے اس لئے کہ جزائیں شرط کے بعد آتی ہیں ہمارے علماء نے کہا ہے کہ جب کسی آدمی نے کہا کہ

میں تجھ پر یہ غلام ایک ہزار روپے کے بدلے میں بیچا تو دوسرے نے کہا پس وہ آزاد ہے تو اس کا یہ کہنا اقتضاءً بیع کو قبول کرنا ہوگا اور کہنے والے کی طرف سے آزادی ثابت ہوگی بیع کے بعد بر خلاف اس صورت کے کہ اگر وہ کہتا اور وہ آزاد ہے یا وہ آزاد ہے تو اس طرح کہنا بیع کو رد کرنا ہوگا اور کسی نے درزی سے کہا اس کپڑے کو دیکھ کیا یہ کپڑا مجھے قمیص کے طور پر کافی ہو جائے گا پس اس درزی نے کپڑا دیکھا اور کہا جی ہاں پھر کپڑے کے مالک نے کہا پس اس کو کاٹ پھر درزی نے اس کپڑے کو کاٹا تو وہ کپڑا قمیص کے لئے کافی نہ ہوا تو درزی کپڑے کا ضامن ہوگا اس لئے کہ کپڑے کے مالک نے اس کو کاٹنے کا حکم دیا تھا قمیص کے لئے کپڑے کے کافی ہونے کے بعد بر خلاف اس صورت کے کہ اگر کپڑے کا مالک کہتا ''اس کو کاٹ'' یا ''اور اس کو کاٹ'' پھر وہ اس کو کاٹ دے تو درزی اس کپڑے کا ضامن نہیں ہوگا اور اگر کسی نے کہا میں نے تجھ پر یہ کپڑا بیچا دس درھم کے بدلے میں پس تو اس کو کاٹ پھر دوسرا آدمی اس کپڑے کو کاٹ دے اور کچھ بھی نہ بولے تو بیع تام ہو جائے گی اور اگر کسی نے (اپنی بیوی سے) کہا اگر تو اس گھر میں داخل ہوئی پھر اس گھر میں تو تو طلاق والی ہے، تو طلاق والی ہونے کی شرط پہلے گھر میں داخل ہونے کے متصلاً بعد دوسرے گھر میں داخل ہونا ہوگا یہاں تک کہ اگر وہ عورت دوسرے گھر میں پہلے داخل ہوئی یا دوسرے گھر میں بعد میں داخل ہوئی لیکن پہلے گھر میں داخل ہونے کی کچھ مدت بعد تو طلاق واقع نہیں ہوگی۔

تشریح: - اس فصل میں مصنف رحمہ اللہ نے حروف معانی میں سے دوسرے حرف فاؔ کے معنی کی تفصیل بیان فرمائی ہے۔ تمام ائمہ مجتہدین اور ائمہ نحاۃ کا اس بات پر اتفاق ہے کہ فاؔ تعقیب مع الوصل کے لئے آتی ہے۔

تعقیب مع الوصل کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ فا کا معطوف اس کے معطوف علیہ کے حکم میں شریک ہوتا ہے ترتیب کے ساتھ بغیر مہلت اور تاخیر کے، جیسے ضربتُ زیدا فعمراً میں نے زید کو پھر عمرو کو مارا۔ یہاں پر فؔ نے یہ معنی بتایا کہ متکلم کی ضرب زید اور عمرو دونوں پر اس طرح واقع ہوئی کہ پہلے زید پھر اس کے متصل بعد بغیر کسی مہلت وتاخیر کے عمرو پر واقع ہوئی۔

فاؔ کے معنی بیان کرنے میں تعقیب کہنے سے مقارنت کی نفی ہو جاتی ہے کہ فاؔ کے معطوف علیہ اور معطوف میں مقارنت نہیں بلکہ ترتیب ہوتی ہے، مثلاً مذکورہ مثال میں متکلم نے زید اور عمرو کو اکٹھے نہیں مارا بلکہ پہلے زید پھر اس

کے متصل بعد عمرو کو مارا ہے۔اور مع الوصل کہنے سے تاخیر کی نفی ہو جاتی ہے کہ فعل کی اس ترتیب میں تاخیر نہیں ہوئی۔

قولہ: ولهذا تستعمل فی الاجزیة الخ ۔مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ فا تعقیب مع الوصل کے لئے ہوتی ہے تو اسی وجہ سے اس کو جزاؤں میں استعمال کیا جاتا ہے کہ جزائیں شرطوں کے پیچھے ہی آتی ہیں، ہر جزا اپنی شرط پر مرتب ہوتی ہے اور اسی ترتیب کو بیان کرنے کے لئے جزاء پر فا داخل ہوتی ہے جیسے " **ان دخلت الدار فانت طالق** " **فانت طالق** جزاء ہے اور پہلا جملہ " **ان دخلت الدار** " شرط ہے، جیسے ہی دخول ہوگا اس پر طلاق کا وقوع مرتب ہو جائے گا اور طلاق واقع ہو جائے گی۔

قولہ : قال اصحابنا اذا قال بعتُ الخ ۔مصنف رحمہ اللہ نے فا کے تعقیب مع الوصل کے معنی پر چند مسائل متفرع کئے ہیں۔

پہلا مسئلہ:– ہمارے علماء نے فرمایا ہے کہ ایک آدمی نے دوسرے کو کہا " **بعت منک هذا العبد بالف** " کہ میں نے یہ غلام تم پر ایک ہزار روپے کے بدلے میں بیچا اس کے جواب میں دوسرے آدمی نے کہا" **فهو حرّ** " پس وہ آزاد ہے۔اس دوسرے آدمی کا " **فهو حر** " کہنا اقتضاءً قبول بیع ہے اس لئے کہ فا تعقیب مع الوصل کے لئے آتی ہے اور اس کا مابعد ماقبل پر مرتب ہوتا ہے تو " **هو حر** " ماقبل پر مرتب ہے اور ماقبل **قبلتُه** کا جملہ محذوف ہے۔ اگر **قَبلتُه** کو محذوف نہ مانیں تو فا کا معنی لغو ہو جاتا ہے اس لئے ایک عاقل بالغ کے کلام "**فهو حر** " کو لغو ہونے سے بچانے کے لئے یہی کہا جائے گا کہ یہاں **قبلتُه** محذوف ہے اور **فهو حر** کا فا اس حذف پر قرینہ ہے اور اس سے اقتضاء بیع ثابت ہو جائے گی اور اس بیع کے بعد یہ غلام مشتری کی طرف سے آزاد ہوگا اور ایک ہزار اس پر غلام کا ثمن لازم ہو جائے گا، بخلاف اس کے کہ دوسرا آدمی کہتا" **وهو حر** " یا" **هو حر** " (واو کے ساتھ یا واو کے بغیر) تو اس سے اقتضاءً بیع ثابت نہیں ہوگی کیوں کہ واو ترتیب کے لئے نہیں آتی تو مابعد ماقبل پر مرتب نہیں ہوگا۔ جب ما بعد ماقبل پر مرتب نہ ہو تو اقتضاء بیع بھی ثابت نہیں ہوگی بلکہ اس بیع کو رد کرنا ثابت ہوگا اور اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اور تم کس کو بیچنے لگے ہو وہ تو آزاد ہے، اور کہنے والے کے اس قول سے آزاد ہونا ثابت نہیں ہوگا وہ غلام کا مالک نہیں ہے اور نہ ہی اس کے لئے ملک ثابت ہوگی۔

دوسرا مسئلہ:– **واذا قال للخياط الخ** . مصنف رحمہ اللہ نے فا کے معنی پر دوسرا مسئلہ یہ متفرع کیا ہے کہ کسی آدمی نے درزی کو کپڑا دے کر کہا کہ اس کپڑے کو دیکھ یہ مجھے قمیص کے طور پر کافی ہوگا اس نے دیکھ کر کہا " **نعم** "

ہاں۔تو کپڑے کے مالک نے اس درزی کو کہا" فاقطعه " پس اس کو کاٹ۔اس درزی نے کپڑا کاٹا اور قمیص کے لئے کافی نہ ہوا تو تو اس کاٹنے سے کپڑے میں جو نقصان آیا ہے درزی اس نقصان کا ضامن ہوگا اس لئے کہ کپڑے کے مالک نے اپنے قول " فاقطعه " میں فا استعمال کر کے قطع ثوب کے امر کو کفایت پر مرتب کیا تھا، مطلب یہ ہے کہ " ان كفانى قميصاً فاقطعه والافلا " اگر یہ کپڑا قمیص کے لئے کافی ہے تو اس کو کاٹ ورنہ مت کاٹ۔ اگر کپڑا قمیص کے لئے کافی نہیں تھا تو گویا مالک کی طرف سے کاٹنے کی اجازت نہیں تھی اس لئے بغیر اجازت کے کپڑا کاٹنے کی وجہ سے درزی نقصان کا ذمہ دار ہوگا۔ بخلاف اس کے کہ اگر کپڑے کا مالک درزی کو کہے " اقطعه يا و اقطعه " (واو کے بغیر یا واو کے ساتھ) پھر درزی کپڑا کاٹ دے اور کاٹنے کے بعد کپڑا کافی نہ ہو تو درزی ضامن نہیں ہوگا کیوں کہ قطع ثوب کا امر ماقبل کفایت پر مرتب نہیں۔ جب ماقبل پر مرتب نہیں تو کاٹنے کا حکم مطلق ہے جب کاٹنے کا حکم مطلق ہے تو درزی نے مالک کے حکم سے کاٹا ہے اس وجہ سے وہ ضامن نہیں ہوگا۔

تیسرا مسئلہ:- قوله : ولو قال بعت منك الخ۔ایک آدمی نے دوسرے سے کہا " بعت منك هذا الثوب بعشرة فاقطعه " میں نے یہ کپڑا تجھ پر دس درھم کے عوض بیچا پس تو اس کو کاٹ دوسرے آدمی نے کچھ کہے بغیر اس کپڑے کو کاٹ دیا تو اس کاٹنے سے بیع تام ہو جائے گی اس لئے کہ بائع نے اپنے قول " فاقطعه " میں فا استعمال کر کے اس کو ماقبل (بعتُ منك هذا الثوب بعشرة) پر مرتب کیا ہے اور ماقبل میں کپڑے کی بیع کا ذکر ہے اور مخاطب کا اس کپڑے کو کاٹنا اسی صورت میں درست ہوگا کہ اس کی طرف سے اس بیع کو قبول کرنا پایا جائے ۔مخاطب کے کاٹنے سے بیع تام ہوگئی اور اس پر دس درھم لازم ہو گئے۔ بخلاف اس کے کہ کپڑے والا اس کو " اقطعه يا و اقطعه " سے حکم دے اور وہ کپڑے کو کاٹ دے تو اس کاٹنے سے بیع تام نہیں ہوگی۔

چوتھا مسئلہ:-ولو قال ان دخلت الخ۔کسی خاوند نے اپنی بیوی کو کہا" ان دخلت هذه الدار فهذه الدار فانت طالق " اگر تو داخل ہوئی اس گھر میں پھر اس گھر میں تو تجھے طلاق۔تو طلاق واقع ہونے کی شرط یہ ہے کہ پہلے گھر میں داخل ہونے کے متصلاً بعد دوسرے گھر میں داخل ہو اس لئے کہ فا تعقیب مع الوصل کے لئے آتی ہے لیکن اگر وہ عورت پہلے دوسرے گھر میں اور پھر پہلے گھر میں داخل ہو یا پہلے اول گھر میں اور کچھ مدت کے بعد دوسرے گھر میں داخل ہو تو طلاق واقع نہیں ہوگی اس لئے کہ شرط نہیں پائی گئی۔ پہلی صورت میں تعقیب و ترتیب نہیں اور دوسری صورت میں اتصال نہیں۔

وقد يكون الفاء لبيان العلة مثاله اذا قال لعبده ادّ الىّ الفاً فانت حر كان العبد حراً في الحال وان لم يؤدّ شيئاً ولو قال للحربي انزل فانت آمن كان آمناً وان لم ينزل وفي الجامع ما اذا قال امرُ امرأتي بيدک فطلقها ، فطلفها في المجلس طلقت تطليقة بائنة ولا يكون الثاني توكيلاً بطلاق غير الاول فصار كانه قال طلقها بسبب ان امرها بيدک ولو قال طلقها فجعلت امرها بيدک فطلقها فیٔ مجلس طلقت تطليقة رجعية ولو قال طلقها وجْعلت امرها بيدک وطلقها في المجلس طلقت تطليقتين وكذالک لو قال طلِّقها وابنها او اَبِنْها وطلقها فطلقها في المجلس وقعت تطليقتان .

ترجمہ:- اور کبھی فا علت بیان کرنے کے لئے آتی ہے اس کی مثال یہ ہے کہ جب کوئی آدمی اپنے غلام سے کہے کہ تو مجھے ایک ہزار ادا کر اس لئے کہ تو آزاد ہے، تو وہ غلام اسی وقت آزاد ہو جائے گا اگر چہ اس نے کچھ بھی ادا نہ کیا ہو اور اگر کسی مسلمان نے حربی کافر سے کہا اُتر آ اس لئے کہ تو امان والا ہے تو وہ کافر امان والا ہوگا اگر چہ وہ اترا نہ ہو۔ اور جامع صغیر میں یہ مسئلہ ہے کہ جب کسی آدمی نے (دوسرے سے) کہا کہ میری بیوی کا اختیار تیرے ہاتھ میں ہے اس لئے تو اس کو طلاق دے دے۔ پھر دوسرے آدمی نے اس کی بیوی کو اسی مجلس میں طلاق دے دی تو اس کو ایک طلاق بائن پڑ جائے گی اور کہنے والے آدمی کا دوسرا جملہ (فطلقها) پہلی طلاق کے علاوہ کسی اور طلاق کا وکیل بنانا نہیں ہوگا، پس کہنے والے کا کہنا ایسا ہوگیا گویا کہ اس نے کہا کہ تو اس کو طلاق دے دے اس وجہ سے کہ اس کا اختیار تیرے ہاتھ میں ہے اور اگر وہ کہے کہ تو اس کو طلاق دیدے کیوں کہ میں نے اسکا اختیار تیرے ہاتھ میں دیا اور دوسرا آدمی اس کی بیوی کو مجلس میں طلاق دیدے تو اس کو طلاق رجعی پڑ جائے گی اور اگر کہنے والا کہے کہ تو اس کو طلاق دے دے اور میں نے اس کا اختیار تیرے ہاتھ میں دیا اور پھر وہ وکیل اس کی بیوی کو اسی مجلس میں طلاق دے دے تو اس کو دو طلاقیں پڑ جائیں گی۔ اور اسی طرح اگر وہ کہے اس کو طلاق دیدے اور اس کو بائنہ کردے یا اس کو

بائنہ کردے اور اس کو طلاق دیدے اور وہ وکیل اس عورت کو اسی مجلس میں طلاق دیدے تو دو طلاقیں واقع ہو جائیں گی۔

تشریح:--اس عبارت میں مصنف نے فا کا مجازی معنی، اس کی مثال اور پھر اس مجازی معنی پر چند مسائل متفرع کئے ہیں۔

فا کبھی مجازاً علت کا معنی بیان کرنے کے لئے آتا ہے۔ علت کا مطلب یہ ہے کبھی اس فا کا مابعد ماقبل کے لئے علت بن رہا ہوتا ہے تو فا کا مدخول علت ہوتا ہے اور کبھی اس کا ماقبل مابعد کے لئے علت بن رہا ہوتا ہے۔ تو فا کا مدخول معلول ہوتا ہے اور یہ دونوں صورتیں کلام عرب میں مستعمل ہیں۔ پہلی صورت کی مثال جب مابعد ماقبل کے لئے علت ہو جیسے " ابشر فقد اتاک الغوث " خوش ہو جا اس لئے کہ تیرے پاس مدد آ چکی ہے۔ اس مثال میں فا کا مابعد ماقبل کے لئے علت ہے یعنی ابشر بسبب اتیانک الغوث ۔

دوسری صورت کی مثال جب فا کا ماقبل اس کے مابعد کے لئے علت ہو جیسے " اطعمته فاشبعته " میں نے اس کو اتنا کھلایا کہ سیر کر دیا، اس مثال میں فا کا مدخول معلول ہے کیوں کہ سیر ہونے کا سبب کھلانا ہے یعنی اشبعته بسبب اطعامی ایّاه ، اس صورت کی دوسری مثال " سقیته فارویته " میں نے اس کو اتنا پلایا کہ اس کو سیراب کر دیا تو سیراب کرنے کی علت پلانا ہے یعنی "ارویته بسبب سقائی ایا ہُ " مصنف رحمہ اللہ نے اصول الشاشی میں دونوں صورتوں کی مثالیں دی ہیں پہلی صورت کی مثال جس میں فا کا مابعد ماقبل کے لئے علت ہو الیّ الفا فانت حرّ " فا نت حر میں فا مجازاً علت کے لئے ہے پہلے یہ بات گزر چکی ہے کہ مجازی معنی کیلئے دو شرطوں کا پایا جانا ضروری ہے۔

(۱)......وہ لفظ جس محل میں واقع ہو وہ محل مجازی معنی کی صلاحیت رکھتا ہو۔

(۲)......حقیقی معنی کے ترک اور مجازی معنی کے ثبوت پر کوئی دلیل موجود ہو۔ اس مثال میں دونوں شرطیں پائی جاتی ہیں دوسری شرط اس طرح پائی جاتی ہے کہ فا کا حقیقی معنی تعقیب اور ترتیب کا ہے جو یہاں پر دشوار اور متعذر ہے اس طرح کہ فا کا مدخول جملہ خبریہ اور اس کا ماقبل جملہ انشائیہ ہے اور جملہ خبریہ جملہ انشائیہ پر مرتب ہو نہیں سکتا کیونکہ جملہ انشائیہ کا مضمون حاصل نہیں ہوتا جبکہ جملہ خبریہ کا مضمون حاصل ہوتا ہے جب فا کا حقیقی معنی دشوار ہے تو فا کا مجازی معنی مراد ہوگا۔

پہلی شرط اس طرح پائی جاتی ہے کہ جس محل میں فا واقع ہوئی ہے وہ محل مجازی معنی کی صلاحیت رکھتا ہے اس طرح کہ ادائیگی الف کے لئے غلام کی آزادی علت ہوگی یعنی وہ غلام تو فی الفور آزاد ہو جائے گا کیونکہ علت کا وجود معلول کے وجود سے مقدم ہوتا ہے تو غلام کی آزادی تنجیزاً ثابت ہو جائیگی۔ اور اس علت کے پائے جانے کی وجہ سے اس پر ہزار روپے قرض ہوں گے وہ غلام آزاد ہونے کے بعد مولیٰ کو کما کر دے گا۔ غلام کی آزادی ایک ہزار کی ادائیگی پر معلق نہیں ہوگی کیوں کہ فا تعلیق کے معنی کے لئے نہیں آتی۔ اس لئے وہ غلام فی الفور آزاد ہوگا اور اس علت کی وجہ سے اس پر ایک ہزار روپے قرض ہوں گے۔

دوسری مثال: — کسی مسلمان نے قلعہ بند حربی کافر سے کہا انزل فانت اٰمن اتر آ اس لئے کہ تو امان والا ہے اس مثال میں بھی فا علت کے لئے ہے اور اس کا مدخول علت ہے اس لئے کہ اس کا حقیقی معنی متعذر ہے اس طرح کہ ماقبل جملہ انشائیہ ہے اور فا کا مابعد جملہ خبریہ ہے، اور جملہ خبریہ جملہ انشائیہ پر مرتب نہیں ہوسکتا اور یہ محل بھی مجازی معنی کی صلاحیت رکھتا ہے، اس طرح کہ اس حربی کے اترنے کے لئے اس کی امان علت ہوگی وہ اگر قلعہ سے نہ بھی اترے تو اس کو امان حاصل ہوگی۔ اس کی امان اترنے پر معلق نہیں ہوگی کیوں کہ فا تعلیق کے لئے نہیں آتا اس لئے اس کو فی الحال امان حاصل ہو جائے گی اگرچہ وہ نہ اترے۔

قوله وفي الجامع الخ دوسری صورت کی مثال مصنف رحمہ اللہ نے **وفي الجامع الخ** سے دی ہے اور دوسری صورت یہ ہے کہ فا کا مدخول معلول ہو اور اس کا ماقبل علت ہو، کسی خاوند نے اجنبی آدمی سے کہا "**امرأتي بيدك فطلقها**" تو میری بیوی کو طلاق دے دے اس لئے کہ اس کا اختیار تیرے ہاتھ میں ہے۔ اس مثال میں بھی فا بیان علت کے لئے ہے اس لئے کہ فا کا حقیقی معنی متعذر ہے اس طرح کہ فا کا ماقبل جملہ خبریہ اور مابعد جملہ انشائیہ ہے اور جملہ انشائیہ کا ترتب جملہ خبریہ پر درست نہیں ہوتا اور یہ محل مجازی معنی کی صلاحیت بھی رکھتا ہے اس طرح اس عورت کو طلاق دینے کی علت اس آدمی کے پاس اس کی طلاق کا اختیار ہے پس جب اس آدمی نے اس عورت کو اسی مجلس میں طلاق دیدی تو ایک طلاق بائنہ پڑ جائے گی۔

مصنف رحمہ اللہ نے **في المجلس** کی قید اس لئے لگائی کہ یہ کلام تفویض طلاق کے لئے ہے اور تفویض مجلس تک رہتی ہے۔ یعنی طلاق دینے کا اختیار سپرد کرنے سے مجلس کے باقی رہنے تک اختیار رہتا ہے مجلس کے ختم ہونے یا تبدیل ہونے سے اختیار بھی ختم ہو جاتا ہے۔ اسی طرح تملیک بھی مجلس تک رہتی ہے اور تملیک اس

صورت میں ہوتی ہے جب بیوی کوطلاق کا مالک بنادے، ہاں توکیل مجلس تک نہیں رہتی اورتوکیل اس صورت میں ہوتی ہے جب کسی آدمی کوطلّق امرأتی وغیرہ سے طلاق دینے کا وکیل بنادے تو وکیل بالطلاق مجلس توکیل کے بعد بھی اس کی بیوی کوطلاق دے سکتا ہے۔

جب فا بیان علت کے لئے ہے اور فا کا مدخول معلول اور اس کا ماقبل علت ہے، تو اس جملے کا معنی یہ ہوگیا **طلقها بسبب ان امرها بيدك** میری بیوی کوطلاق دیدے اس لئے کہ اُس کا اختیار تیرے ہاتھ میں ہے۔اس مثال میں پہلے جملے " **امر امرأتي بيدك** " سے خاوند نے اپنی بیوی کی طلاق کا اختیار اس آدمی کے سپرد کیا ہے، جب اس نے مجلس کے اندر اس عورت کوطلاق دیدی تو اس کو ایک طلاق بائنہ واقع ہوگی اس لئے کہ خاوند نے لفظ کنائی سے طلاق کا اختیار دیا تھا اور لفظ کنائی سے طلاق بائنہ واقع ہوتی ہے۔

اس مثال کا دوسرا جملہ **فطلقها** معلول ہے اس سے پہلی طلاق کے علاوہ کسی دوسری طلاق کا اختیار ثابت نہیں ہوگا بلکہ اس سے وہی طلاق مراد ہوگی جو امر بالید کے ذریعے وکیل کے سپرد کی گئی ہے۔اگر **فطلقها** میں فا عطف کے لئے ہوتی تو اس سے ایک اور مستقل طلاق کا اختیار ثابت ہو جاتا اور اگر وہ آدمی دوبارہ اس کوطلاق دیتا تو دوطلاقیں واقع ہو جاتیں لیکن عطف کا معنی متعذر رہونے کی وجہ سے ایک ہی طلاق کا اختیار ثابت ہوا ہے۔

اگر شوہر اس آدمی کو اس طرح کہتا " **طلقها فجعلت امرها بيدك** "اس میں پہلی مثال کے برعکس فا کو علت پر داخل کیا ہے اور وکیل کو لفظ صریح کے ساتھ طلاق کا وکیل بنایا ہے اور **فجعلت امرها بيدك** سے اس کی علت بیان کی ہے تو لفظ صریح سے وکیل بنانے کی وجہ سے طلاق رجعی کا اختیار ثابت ہوگا، اگر اس وکیل نے اسی مجلس میں اس کی بیوی کوطلاق دیدی تو ایک طلاق رجعی پڑ جائے گی کیوں کہ لفظ صریح سے طلاق رجعی واقع ہوا کرتی ہے۔اور امر بالید یعنی **فجعلت امرها بيدك** اسی طلاق کی علت اور بیان ہے۔

قوله : ولوقال طلقها وجعلت امرها بيدك الخ ۔اس مثال میں فا کی بجائے واو استعمال کیا ہے اور واو عطف کے لئے آتی ہے ترتیب اور تعلیل کے لئے نہیں آتی تو یہ دو الگ الگ جملے ہو گئے پہلے جملے " **طلقها** " سے اجنبی کوطلاق صریح کا وکیل بنایا اور دوسرے جملے **وجعلت امرها بيدك** سے اس کوطلاق بائنہ کا وکیل بنایا اور وکیل نے اسی مجلس میں اس عورت کوطلاق دیدی تو دوطلاق بائنہ پڑ جائیں گی پہلے جملے کی توکیل سے طلاق رجعی اور دوسرے جملے کی توکیل سے طلاق بائن واقع ہوگی اور طلاق رجعی کے بعد طلاق بائن واقع ہو تو طلاق بائن اس رجعی کو

بھی بائن بنا دیتی ہے، اس لئے دو طلاق بائن واقع ہو جائیں گی۔

طلاق بائن، طلاق رجعی کو بائن اس لئے بناتی ہے کہ حلت اور حرمت میں تعارض ہو تو ترجیح حرمت کو ہوتی ہے، طلاق بائن سے حرمت اور طلاق رجعی سے حلت ثابت ہوتی ہے تو ترجیح طلاق بائن کو ہوگی اس لئے طلاق بائن رجعی کو بھی بائن بنا دے گی۔

قولہ :وکذالک لو قال طلقها و اَبِنها الخ ۔اسی طرح خاوند نے دوسرے کو ان الفاظ سے طلاق کا وکیل بنایا "طلقها و اَبِنها" اس میں بھی واو عطف کے لئے ہے اور یہ دونوں الگ الگ جملے ہیں، پہلے جملے سے طلاق رجعی اور دوسرے جملے سے طلاق بائن کا وکیل بنایا وکیل نے اسی مجلس میں طلاق دیدی تو بھی دو طلاق بائن واقع ہوں گی۔

یا خاوند نے دوسرے کو ان الفاظ سے وکیل بنایا "ابنها و طلقها" اس میں بھی واو عطف کے لئے ہے اور یہ دونوں الگ الگ جملے ہیں ابنها سے طلاق بائن اور طلقها سے طلاق رجعی کا وکیل بنایا اور وکیل نے مجلس میں طلاق دیدی تو دو طلاق بائن واقع ہو جائیں گی اس لئے کہ طلاق بائن کے بعد اگر طلاق رجعی واقع ہو تو طلاق بائن کی وجہ رجعی بھی بائن ہو جاتی ہے۔

مصنفؒ نے اس مسئلے میں فی المجلس کی جو قید ذکر کی ہے یہ قید اتفاقی ہے یا کاتب کا سہو ہے اس لئے طلقها و ابنها توکیل ہے اور توکیل مجلس پر منحصر نہیں رہتی۔

یہ مسئلہ بھی یاد رکھیں کہ طلاق بائن کے بعد طلاق صریح واقع ہو سکتی ہے لیکن بائن واقع نہیں ہو سکتی ابنها سے طلاق بائن واقع ہوگی اور اس کے بعد طلاق صریح واقع ہو سکتی ہے اس لئے طلقها سے طلاق رجعی واقع ہوگی اور بائن کی وجہ سے رجعی بھی بائن ہو جائیگی، لہٰذا دو طلاق بائن واقع ہو جائیں گی اور طلاق صریح کے بعد طلاق صریح اور طلاق بائن دونوں واقع ہو سکتی ہیں، اس مسئلے کو صاحب کنز نے ان الفاظ میں بیان کیا ہے۔ "البائن يلحقه الصريح لا البائن و الصريح يلحقه الصريح و البائن"

وعلى هذا قال اصحابنا اذا اعتقت الامة المنكوحة ثبت لها الخيار سوآء كان زوجها عبداً او حراً لان قوله عليه السلام لبريرةؓ حين اعتقت ملكت بضعك فاختاري اثبت الخيار لها بسبب ملكها بضعها بالعتق وهذا المعنى لا يتفاوت بين كون الزوج عبداً او حراً ويتفرع منه مسألة اعتبار الطلاق بالنساء

فان بضع الامة المنكوحة ملك الزوج ولم يزل عن ملكه بعتقها فدعت الضرورة الى القول بازدياد الملك بعتقها حتى يثبت له الملك فى الزيادة ويكون ذالك سبباً لثبوت الخيار لها وازدياد ملك البضع بعتقها معنى مسألة اعتبار الطلاق بالنسآء فيدار حكم مالكية الثلاث علىٰ عتق الزوجة دون عتق الزوج كما هو مذهب الشافعي رحمه الله ۔

ترجمہ:- اور فا کے بیان علت کے لئے ہونے کے ضابطے کی بنا پر ہمارے علماء نے کہا ہے کہ جب منکوحہ باندی کو آزاد کر دیا جائے تو اس کے لئے اختیار ثابت ہو جاتا ہے خواہ اس کا شوہر غلام ہو یا آزاد، حضرت بریرہ رضی اللہ عنہا سے نبی علیہ السلام کے اس فرمان نے جس وقت انہیں آزاد کیا تھا وہ "ملكت بضعك فاختاری" ترجمہ۔ تو اپنے آپ کو اختیار کر لے اس لئے کہ تو اپنی بضع کی مالک ہوگئی ہے، حضرت بریرہ رضی اللہ عنہا کے لئے اختیار ثابت کیا بوجہ اس کے کہ وہ اپنی بضعہ کی مالک ہوگئی آزادی کی وجہ سے، اور آزادی کی وجہ سے اپنی بضعہ کا مالک ہو جانے کا یہ معنی متفاوت نہیں ہوتا خاوند کے غلام ہونے یا آزاد ہونے کے درمیان اور فا کے اسی معنی سے طلاق میں عورتوں کے اعتبار کا مسئلہ نکالا جاتا ہے اس لئے کہ منکوحہ باندی کی شرمگاہ خاوند کی ملک ہے اور وہ شرمگاہ خاوند کی ملک سے باندی کی آزادی کی وجہ سے زائل نہیں ہوئی۔ پس ضرورت داعی ہوگئی خاوند کی ملک کی زیادتی کا قول اختیار کرنے کی طرف باندی کی آزادی کی وجہ سے حتی کہ خاوند کے لئے ملک کی زیادتی ثابت ہو جائے گی اور خاوند کی ملک کی زیادتی اس باندی کے لئے اختیار ثابت ہونے کا سبب ہے اور باندی کی آزادی کی وجہ سے ملک بضعہ کا زیادہ ہونا طلاق میں عورتوں کے اعتبار کے مسئلے کا معنی ہے، پس تین طلاقوں کے مالک ہونے کے حکم کا مدار بیوی کی آزادی پر ہوگا نہ کہ خاوند کی آزادی پر جس طرح کہ امام شافعی رحمہ اللہ کا مذہب ہے۔

تشریح:- اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ نے فا کے بیان علت والے معنی پر ایک مسئلہ متفرع کیا ہے۔ فا کے علت والے معنی کی بنا پر ہمارے علماء احناف نے کہا ہے کہ مولی نے منکوحہ باندی کو آزاد کیا تو اس کو خیار عتق حاصل ہوگا خواہ اس باندی کا شوہر غلام ہو یا آزاد۔

مسئلہ: - پہلے مسئلہ سمجھیں۔ مولیٰ نے اپنی باندی کا کسی مرد سے نکاح کرایا پھر اس باندی کو آزاد کر دیا تو آزادی کے بعد اس باندی کو اپنے خاوند کے ساتھ رہنے یا نہ رہنے کا اختیار حاصل ہوتا ہے اس اختیار کو خیارِ عتق کہا جاتا ہے۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے ہاں خیارِ عتق باندی کو حاصل ہوگا خواہ اس کا شوہر غلام ہو یا آزاد ہو۔ لیکن امام شافعی رحمہ اللہ کے ہاں باندی کو خیارِ عتق تب حاصل ہوگا جب اس کا شوہر غلام ہو اگر اس کا شوہر آزاد ہو تو اس کو خیارِ عتق حاصل نہیں ہوگا۔

مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا مسلک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان "ملکتِ بضعک فاختاری" سے بھی ثابت ہوتا ہے، اس طرح کہ حضرت بریرہ رضی اللہ عنہا منکوحہ باندی تھی، انھیں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے خرید کر آزاد کر دیا، جب انہیں آزاد کیا گیا اس وقت رسول اللہ نے ان سے ارشاد فرمایا "ملکت بضعک فاختاری" فاختاری میں فا بیان علت کے لئے ہے کیوں کہ اس کا حقیقی معنی تو ہو نہیں سکتا اس لئے کہ اس کے بعد جملہ انشائیہ ہے اور اس کا ماقبل جملہ خبریہ ہے اور جملہ انشائیہ، جملہ خبریہ پر مرتب ہوتا نہیں اس لئے یہ فا بیان علت کے لئے ہوگا، اس طرح کہ فا کا مدخول اختاری معلول (حکم) ہے اور اس کا ماقبل جملہ "ملکت بضعک" اس کی علت ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ معلول (ثبوت خیار) علت (ثبوت ملک) بضعہ پر مرتب ہے جب علت (ثبوت ملک بضعہ) پائی جائے تو اس پر حکم (ثبوت خیار) مرتب ہو جائے گا خواہ باندی کا خاوند غلام ہو یا آزاد ہو۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اختیار کی علت جب ملک بضعہ کے ثبوت کو قرار دیا تو آزادی کی وجہ سے باندی کا اپنی بضعہ کی مالک بننے میں اس کے شوہر کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا کیوں کہ ثبوت ملک بضعہ کی علت جس طرح خاوند کے غلام ہونے کی صورت میں پائی جاتی ہے اسی طرح خاوند کے آزاد ہونے کی صورت میں بھی پائی جائے گی لہٰذا شوہر کے آزاد ہونے کی صورت میں بھی عورت کو خیارِ عتق حاصل ہوگا۔

اسی کو مصنف رحمہ اللہ نے فرمایا ہے "وهذا المعنى لا يتفاوت بين كون الزوج عبداً او حراً" پس اس حدیث سے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا مسلک ثابت ہو گیا کہ منکوحہ باندی کو آزادی کے بعد خیارِ عتق حاصل ہوگا خواہ اس کا خاوند غلام ہو یا آزاد ہو۔

قوله: ويتفرع منه مسألة الخ ۔ مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ فاختاری میں فا کے علت والے معنی سے طلاق میں عورتوں کے اعتبار کرنے کا مسئلہ بھی متفرع کیا جاتا ہے۔

مسئلہ :- طلاق میں عورتوں کا اعتبار ہوگا یا مردوں کا۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے ہاں عورتوں کا اعتبار ہوگا۔ عورت آزاد ہو تو خاوند کو تین طلاقوں کا حق حاصل ہوگا خواہ خاوند آزاد ہو یا غلام، اور اگر عورت باندی ہو تو خاوند کو دو طلاقوں کا حق ہوگا خواہ خاوند آزاد ہو یا غلام۔

امام شافعی رحمہ اللہ کے ہاں طلاق میں مردوں کا اعتبار ہوگا۔ اگر خاوند آزاد ہو تو اس کو تین طلاقوں کا حق حاصل ہوگا خواہ اس کی بیوی باندی ہو یا آزاد ہو۔ اور اگر وہ غلام ہو تو اس کو دو طلاقوں کا حق حاصل ہوگا خواہ اس کی بیوی باندی ہو یا آزاد ہو۔

مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا مسلک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان "فاختاری" سے بھی متفرع کیا جاتا ہے اس طرح کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے منکوحہ باندی کو اختیار اس لئے دیا ہے کہ وہ اپنی بضعہ کی مالک بن گئی، لیکن آزادی کی وجہ سے اس منکوحہ باندی کی بضعہ خاوند کی ملک سے زائل نہیں ہوئی۔ کیوں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اختیار دیا اور اس کی علت ملک بضعہ کو قرار دیا ہے جب خاوند کی ملک اس کی بضعہ سے زائل نہیں ہوئی تو اب ضرورت ہوگئی اس بات کے قائل ہونے کی کہ باندی کی آزادی کی وجہ سے اس کی بضعہ میں خاوند کی ملک زیادہ ہو رہی تھی پہلے اس کے خاوند کو اس پر دو طلاقوں کا حق تھا اب آزادی کے بعد تین کا حق مل رہا ہے اس لئے باندی کو اس کے ساتھ نہ رہنے کا اختیار دیا گیا اور خاوند کی ملک کا زیادہ ہونا ہی باندی کے لئے اختیار کے ثابت ہونے کا سبب ہے خاوند کی ملک کا بڑھنا باندی کی اجازت کے بغیر تھا جس میں عورت کا نقصان تھا پہلے وہ خاوند سے دو طلاقوں کے ساتھ بائنہ ہوتی تھی اب تین طلاقوں کے ساتھ بائنہ ہوگی اس لئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس عورت کو اختیار دیدیا جب عورت کی بضعہ میں خاوند کی ملک کی زیادتی باندی کے اختیار کا سبب ہے تو اس سے یہ بات ثابت ہوئی کہ طلاق میں عورتوں کا اعتبار ہوگا جب باندی تھی تو اس کی دو طلاقیں تھیں اب آزاد ہوگئی تو طلاقیں تین ہوگئیں۔

مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں "وازدیاد ملک البضع الخ۔ لونڈی کی آزادی کی وجہ سے خاوند کی ملک کا بڑھنا ہی طلاق میں عورتوں کے اعتبار کرنے کے مسئلے کا معنی ہے اگر خاوند کی ملک نہ بڑھتی تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس باندی کو خیار عتق نہ دیتے پس تین طلاقوں کے مالک ہونے کے حکم کا مدار عورت کی آزادی پر ہوگا جس طرح امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا مسلک ہے خاوند کی آزادی پر نہیں ہوگا جس طرح امام شافعی رحمہ اللہ کا مسلک ہے۔

فصل ثم للتراخي لكنه عند ابى حنيفة يفيد الترا خى فى اللفظ والحكم وعند هما يفيد الترا خى فى الحكم وبيانه فيما اذا قال لغير المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق ثم طالق ثم طالق فعنده يتعلق الا ولىٰ بالد خول وتقع الثانية فى الحال ولغت الثالثة وعند هما يتعلق الكل بالدخول ثم عند الدخول يظهر الترتيب فلا يقع الا واحدة ولو قال انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار فعند ابى حنيفة رحمه الله وقعت الاولىٰ فى الحال ولغت الثانية والثالثة وعند هما يقع الوا حدة عند الدخول لما ذكرنا وان كانت المر اة مد خولا بها فان قدم الشرط تعلقت الا ولىٰ بالدخول ويقع ثنتا ن فى الحال عند ابى حنيفة رحمه الله وان اخر الشرط وقع ثنتان فى الحال وتعلقت الثالثة بالدخول وعند هما يتعلق الكل بالدخول فى الفصلين.

ترجمہ:- ثم بیان تاخیر کے لئے آتا ہے لیکن امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک لفظ اور حکم میں تاخیر کا فائدہ دیتا ہے اور صاحبین کے نزدیک حکم میں تاخیر کا فائدہ دیتا ہے امام صاحب اور صاحبین کے اس اختلاف کی وضاحت اس صورت میں ہوگی جب کسی نے غیر مدخول بہا عورت سے کہا اگر تو گھر میں داخل ہوئی تو تجھے طلاق پھر طلاق پھر طلاق تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک پہلی طلاق دخول کے ساتھ متعلق ہوگی اور دوسری طلاق اسی وقت واقع ہو جائیگی اور تیسری طلاق لغو ہو جائے گی اور صاحبین کے نزدیک ساری طلاقیں دخول کے ساتھ متعلق ہوں گی پھر دخول کے وقت ترتیب ظاہر ہو گی پس ایک ہی طلاق واقع ہوگی اور اگر وہ (بیوی کو) کہے تجھے طلاق پھر طلاق پھر طلاق اگر تو گھر میں داخل ہوئی تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک پہلی طلاق اسی وقت واقع ہو جائے گی اور دوسری اور تیسری طلاق لغو ہو جائے گی اور صاحبین کے نزدیک ایک طلاق واقع ہوگی اس اصول کی وجہ سے جس کو ہم ذکر کر چکے ہیں اور اگر عورت مدخول بہا ہو تو اگر خاوند نے شرط کو مقدم ذکر کیا ہو تو پہلی طلاق دخول کے ساتھ متعلق ہوگی اور دو طلاقیں امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اسی وقت واقع ہو جائیں گی اور اگر شرط کو مؤخر ذکر کیا ہو تو دو طلاقیں اسی وقت واقع ہونگی اور تیسری طلاق دخول کے

ساتھ متعلق ہوگی اور صاحبین کے نزدیک ساری طلاقیں دونوں صورتوں میں دخول کے ساتھ متعلق ہوں گی۔

تشریح:۔ اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ نے حروف معانی میں سے تیسرے حرف ثم کے معنی کی تفصیل اور اس کی مثالیں بیان فرمائی ہیں فرماتے ہیں کہ ثم تراخی یعنی بیان تاخیر کے لئے آتا ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ ثم اپنے معطوف کو معطوف علیہ کے ساتھ جمع کرتا ہے لیکن تاخیر اور مہلت کے ساتھ مثلاً **جاء نی زیدثم عمرو** ،**ثم** نے زید اور عمرو دونوں کو آنے کے حکم میں جمع کیا لیکن مہلت اور تاخیر کے ساتھ اس طرح کہ پہلے زید آیا اس کے بعد تاخیر اور مہلت کے ساتھ عمرو آیا زید اور عمر کے آنے میں اتصال نہیں ہوا بلکہ زید کے آنے کے بعد عمرو کے آنے میں اتنی تاخیر ہوئی جسے عرف میں تاخیر کہا جا سکتا ہو اس بات پر ہمارے ائمہ کا اتفاق ہے کہ ثم تراخی کے لئے آتا ہے لیکن یہ تراخی لفظ اور حکم دونوں میں ہوگی یا صرف حکم میں تو اس میں اختلاف ہے۔

امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک لفظ اور حکم دونوں کی تاخیر کے لئے آتا ہے لفظ کی تاخیر کا مطلب یہ ہے کہ متکلم نے جب معطوف علیہ پر تلفظ کیا تو اس کے بعد گویا سکوت اختیار کیا پھر تاخیر اور مہلت کے ساتھ معطوف کا تلفظ کیا۔

اور حکم کی تاخیر کا مطلب یہ ہے کہ جس طرح لفظ میں تراخی ہے اسی طرح اس کے معطوف کے لئے معطوف علیہ والا حکم تاخیر سے ثابت ہوگا۔ اور صاحبین کے نزدیک ثم صرف تراخی فی الحکم کے لئے ہے **تراخی فی اللفظ** کے لئے نہیں ہے۔

امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ ثم مطلق تراخی کے لئے آتا ہے اور مطلق کمال کا تقاضہ کرتا ہے اور تراخی کا کمال یہ ہے کہ تراخی لفظ اور حکم دونوں میں ہو۔

صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ ظاہر اور حقیقت میں متکلم نے معطوف علیہ کے فوراً بعد معطوف کا تلفظ کیا ہے کوئی سکوت اختیار نہیں کیا جب تلفظ فوراً کیا تو **تراخی فی اللفظ** کا فائدہ نہیں دیگا صرف حکم میں تراخی کا فائدہ دیگا۔

قولہ بیانہ فیما اذا قال الخ ۔ مصنف رحمہ اللہ نے اس اختلاف کا ثمرہ ظاہر کرنے کے لئے چار مثالیں ذکر کی ہیں مثال سے پہلے یہ مسئلہ ذہن میں رکھیں کہ غیر مدخول بھا عورت ایک طلاق کے ساتھ بائنہ ہو جاتی ہے اگر خاوند دوسری اور تیسری طلاق دے تو وہ لغو ہو جاتی ہے۔

اب پہلی مثال سمجھیں شوہر نے غیر مدخول بھا عورت کو کہا ان دخلت الدار فانت طالق ثم طالق ثم طالق تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک پہلی طلاق دخول کے ساتھ متعلق ہوگی اور دوسری طلاق اسی وقت واقع ہو جائے گی اور تیسری طلاق لغو ہو جائے گی اس لئے کہ امام صاحب کے نزدیک ثم تکلم اور تلفظ کی تاخیر کا فائدہ دیتا ہے اور حکم کی تاخیر کا فائدہ بھی دیتا ہے جب اس نے ان دخلت الدار فانت طالق کہا تو یہ طلاق دخول دار کی شرط کے ساتھ متعلق ہوگئی اس کے بعد گویا سکوت اختیار کیا پھر تاخیر سے ثم طالق کہا تاخیر کی وجہ سے یہ طلاق شرط کے ساتھ متعلق نہ ہوئی اور اسی وقت واقع ہوگئی عورت غیر مدخول بہا ہے اسی طلاق کے ساتھ بائنہ ہوگئی پھر گویا سکوت اختیار کیا اور تاخیر سے ثم طالق کہا تو یہ تیسری طلاق لغو ہوگئی اس لئے کہ اس طلاق کا محل نہ رہا ہاں جب اس عورت کے ساتھ دوبارہ اس نے نکاح کیا اور دخول دار کی شرط پائی گئی تو ایک طلاق واقع ہو جائے گی جو دخول دار پر معلق تھی اور صاحبین کے نزدیک اس صورت میں تینوں طلاقیں دخول کے ساتھ متعلق ہوں گی اس لئے کہ ان کے نزدیک ثم تکلم اور تلفظ میں تاخیر کا فائدہ نہیں دیتا صرف حکم میں تاخیر کا فائدہ دیتا ہے جب دخول دار کی شرط پائی جائے گی تو پھر طلاقوں کے واقع ہونے میں ترتیب ظاہر ہوگی پہلی طلاق جب واقع ہوگی تو غیر مدخول بھا عورت اسی کے ساتھ بائنہ ہوگی اور دوسری و تیسری طلاق محل کے نہ ہونے کی وجہ سے لغو ہو جائے گی۔ امام صاحب اور صاحبین کا ایک طلاق واقع ہونے کے حکم میں تو اتفاق ہے لیکن طلاق کے فوراً واقع ہونے اور وجود شرط کے بعد واقع ہونے کے حکم میں، اور اس حکم کی دلیل میں اختلاف ہے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک دوسری طلاق فوراً واقع ہوئی اور صاحبین کے نزدیک پہلی طلاق وجود شرط کے بعد واقع ہوئی۔

دوسری مثال:- قوله ولو قال انت طالق ثم طالق الخ۔ اگر خاوند نے جزا کو مقدم اور شرط کو مؤخر ذکر کر کے یوں کہا انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک پہلی طلاق اسی وقت واقع ہو جائے گی اور دوسری طلاق لغو ہو جائے گی اور تیسری طلاق دخول کے ساتھ متعلق ہوگی اس لئے کہ جب اس نے انت طالق کہا تو اس سے اسی وقت طلاق واقع ہوگئی اور غیر مدخول بھا عورت بائنہ ہوگئی پھر گویا تکلم میں تاخیر کی تو ثم طالق کی طلاق لغو ہوگئی اور تیسری ثم طالق ان دخلت الدار کی طلاق دخول کے ساتھ متعلق ہوگئی مصنف رحمہ اللہ نے الثالثه کی طرف لغو ہونے کی نسبت اس اعتبار سے کی ہے کہ یہ طلاق فی الحال واقع نہیں ہوئی۔

اور صاحبین کے نزدیک جب دخول دار کی شرط پائی جائے گی تو ایک طلاق واقع ہوگی اور دو طلاقیں لغو ہو جائیں گی کیونکہ ان کے نزدیک ثم صرف تراخی فی الحکم کے لئے آتا ہے تو تینوں طلاق دخول کے ساتھ متعلق

ہوئیں جب دخول کی شرط پائی گئی تو اب واقع ہونے میں ترتیب ظاہر ہوگی غیر مدخول بہا عورت ایک طلاق کے ساتھ بائنہ ہوگی تو دوسری اور تیسری طلاق لغو ہو جائے گی۔

تیسری مثال:قولہ و ان کانت المراة مد خو ل بھا الخ ۔اگر عورت مدخول بھا ہو جو تین طلاقوں سے بائنہ ہوتی ہے تو اگر خاوند شرط مقدم اور جزا مؤخر ذکر کر کے کہے ان دخلت الدار فانت طالق ثم طالق ثم طالق تو امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک پہلی طلاق دخول دار کے ساتھ متعلق ہوگی اور دو طلاقیں اسی وقت واقع ہو جائیں گی کیونکہ پہلی طلاق شرط کے ساتھ متعلق ہوئی اور ثم طالق ثم طالق کی دو طلاقیں طلاق منجز ہوگئیں اس لئے کہ امام صاحب کے نزدیک ثم تلفظ میں بھی تاخیر کا معنی دیتا ہے" ان دخلت الدار فانت طالق "کہہ کر گویا سکوت اختیار کیا پھر تاخیر سے ثم طالق کہا تو طلاق واقع ہوگئی پھر گویا سکوت اختیار کر کے ثم طالق کہا تو دوسری طلاق بھی واقع ہوگئی، اب اگر عدت کے دوران ہی عورت کی طرف سے دخول دار کی شرط پائی گئی تو تیسری طلاق بھی واقع ہو جائے گی۔

چوتھی مثال :- اور اگر خاوند نے شرط کو مؤخر اور جزا کو مقدم ذکر کیا ہو انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار کہا تو امام صاحب کے نزدیک دو طلاقیں اسی وقت واقع ہو جائیں گی اور تیسری طلاق دخول کے ساتھ متعلق ہوگی اور صاحبین کے نزدیک شرط کے مقدم یا مؤخر ہونے کی دونوں صورتوں میں ساری طلاقیں دخول کے ساتھ متعلق ہوں گی کیونکہ صاحبین کے نزدیک ثم تلفظ میں تاخیر کا معنی نہیں دیتا تو ساری طلاقیں دخول پر معلق ہوگئیں جب دخول کی شرط پائی جائے گی تو تینوں طلاقیں واقع ہو جائیں گی۔

بل لتدارک الغلط باقامة الثانی مقام الاول فا ذاقال لغير المدخو ل بها انت طالق واحدة لا بل ثنتين وقعت واحدة لان قوله لا بل ثنتين رجوع عن الا و ل باقامة الثانی مقام الا ول ولم يصح رجوعه فيقع الاو ل فلايبقى المحل عند قوله ثنتين ولو كانت مد خو لابها يقع الثلاث وهذا بخلاف مالو قال لفلان على الف لا بل الفان حيث لا يجب ثلثة الا ف عند نا وقال زفر رحمه الله يجب ثلثة الا ف لان حقيقة اللفظ لتدارک الغلط باثبات الثا نی مقام الاو ل ولم يصح عنه ابطال الاول فيجب تصحيح الثانی مع بقاء الاول و ذالک بطريق زيادة الالف على

الالف الاول بخلاف قوله انت طالق واحدة لابل ثنتين لان هذا انشاء وذالک اخبار والغلط انما يكون فى الاخبار دون الا نشاء فامكن تصحيح اللفظ بتدارک الغلط فى الاقرار دون الطلاق حتى لو كان الطلاق بطريق الاخبار بان قال كنت طلقتک امس واحدة لابل ثنتين يقع ثنتان لما ذكرنا ۔

ترجمہ:- بل غلطی کی تلافی کے لئے آتا ہے ثانی کو اول کے قائم مقام بنا کر پس جب کسی خاوند نے غیر مدخول بھا بیوی کو کہا انت طالق واحدة لابل ثنتين (تو ایک طلاق والی ہے نہیں بلکہ دو طلاق والی ہے) تو ایک طلاق واقع ہوگی اس لئے کہ خاوند کا لابل ثنتين ''نہیں بلکہ دو طلاقوں والی ہے'' کہنا پہلی طلاق سے رجوع کرنا ہے ثانی کو اول کے قائم مقام بنا کر اور خاوند کا رجوع کرنا صحیح نہیں ہے تو پہلی طلاق واقع ہو جائے گی تو ثنتین کہنے کے وقت طلاق کا محل باقی نہیں رہے گا اور اگر عورت مدخول بھا ہو تو تین طلاقیں واقع ہو جائیں گی اور یہ برخلاف ہے اس کے کہ اگر کسی نے کہا لفلان على الف لابل الفان (فلاں کے مجھ پر ایک ہزار ہیں نہیں بلکہ دو ہزار ہیں) چنانچہ ہمارے ہاں تین ہزار واجب نہیں ہوں گے اور امام زفر رحمہ اللہ نے فرمایا کہ تین ہزار واجب ہوں گے اس لئے کہ لفظ بل کی حقیقت غلطی کی تلافی کرنا ہے ثانی کو اول کی جگہ ثابت کر کے اور اقرار کرنے والے کی طرف سے اول کا باطل کرنا صحیح نہیں ہے پس ثانی کو صحیح کرنا واجب ہوگا اول کو باقی رکھنے کے ساتھ اور یہ پہلے ہزار پر ہزار زیادہ کرنے کے طریقے کے ساتھ ہوگا برخلاف کہنے والے کے انت طالق واحدة لابل ثنتين کہنے کے اس لئے کہ یہ انشاء ہے اور وہ اخبار ہے اور غلطی خبر دینے میں ہوتی ہے نہ کہ انشاء میں پس ممکن ہے لفظ کو صحیح کرنا اقرار میں غلطی کی تلافی کر کے نہ کہ طلاق میں اسی لئے اگر طلاق خبر دینے کے طریقے کے ساتھ ہو اس طرح کہ خاوند نے کہا کہ میں نے تجھے گزشتہ کل ایک طلاق دی تھی نہیں بلکہ دو دی تھیں تو دو طلاقیں واقع ہوں گی اس دلیل کی وجہ سے جس کو ہم ذکر کر چکے ہیں۔

تشریح:- اس فصل میں مصنف رحمہ اللہ نے حروف معانی میں سے چوتھے حرف بل کا معنی اور اس کی مثالیں بیان فرمائی ہیں مصنف رحمہ اللہ نے بل کا معنی بتایا ہے کہ بل غلطی کی تلافی کے لئے آتا ہے معطوف کو معطوف علیہ کے قائم

مقام بنا کر یعنی متکلم سے سبقت لسانی کے طور پر غلطی سے کوئی لفظ نکل گیا تو اس کی تصحیح کیلئے وہ بـل استعمال کر کے اس کے بعد صحیح لفظ لاتا ہے اور معطوف کو معطوف علیہ کے قائم مقام بنا دیتا ہے اسے نحو کی اصطلاح میں ''اضـراب ''یعنی اعراض کہتے ہیں جب لفظ بـل کے ذریعے اول یعنی معطوف علیہ سے اعراض ہوگا تو ثانی یعنی معطوف اس کے قائم مقام ہوگا جیسے کوئی آدمی کہے جاء نی زید بل عمرو اس مثال میں زید کا لفظ متکلم کی زبان سے غلطی سے نکل گیا تو اس کی تلافی اس نے عمرو کہہ کر کر دی کہ میرے پاس عمرو آیا اور زید کے آنے کے بارے میں علماء عربیت کے دو مسلک ہیں، ایک یہ کہ جب عمرو کے آنے کا اثبات ہوا تو زید کے آنے کی نفی ہوگئی بعض اوقات اس نفی کی تاکید کے لئے بل سے پہلے حرف نفی لا زائد کر دیا جاتا ہے جـاء نـی زیـد لا بل عمرو اور دوسرا مسلک یہ ہے کہ زید کا آنا مسکوت عنہ کے حکم میں ہے اس سے متکلم نے خاموشی اختیار کر لی البتہ اگر متکلم معطوف علیہ کے بعد اور بـل سے پہلے لا کہہ دے تو ان حضرات کے نزدیک معطوف علیہ کی نفی ہو جائے گی مثلاً وہ کہے جاء نی زید لا بل عمرو میرے پاس زید آیا نہیں بلکہ عمرو آیا اب زید کے آنے کی نفی اور عمرو کے آنے کا اثبات ہو گیا۔

یہ ساری تفصیل اس وقت ہے جب کلام مثبت ہو لیکن اگر کلام منفی ہو تو پھر بـل کے تدارک والے معنی میں اختلاف ہے امام مبرد رحمہ اللہ کے نزدیک کلام منفی میں بـل مفرد سے اعراض کے لئے آتا ہے، جمہور کے نزدیک کلام منفی میں بـل پورے جملے اور نسبت سے اعراض کے لئے آتا ہے اور عبد القاہر جرجانی رحمہ اللہ کے نزدیک دونوں سے اعراض کا احتمال رکھتا ہے مثلاً مـا جـاء نـی زید بل عمرو امام مبرد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ بل مفرد سے اعراض کے لئے ہے عدم مجیت کی نسبت زید کی طرف غلطی سے ہوئی اس غلطی کی تلافی متکلم نے بـل کے ساتھ کر دی اور کہہ دیا بـل عمرو ای بل ماجاء نی عمرو بلکہ عمرو میرے پاس نہیں آیا۔

جمہور کے نزدیک اس مثال میں بل پورے جملے اور نسبت سے اعراض کے لئے ہے، ماجاء نی زیدٌ میں عدم مجیئت کی نسبت زید کی طرف متکلم سے غلطی سے صادر ہوگئی وہ جاء نی عمرو کہنا چاہتا تھا غلطی کے بعد اس نے بل عمروٌ کہا تو اس کا معنی ہو گیا بل جاء نی عمروٌ بلکہ میرے پاس عمرو آیا۔

علامہ عبد القاہر جرجانی رحمہ اللہ کے نزدیک بـل دونوں سے اعراض کا احتمال رکھتا ہے اگر قرینہ مفرد سے اعراض کا ہو تو مفرد سے اعراض کا معنی ہوگا اور قرینہ اگر جملے سے اعراض کا ہو تو جملے سے اعراض کا معنی مراد ہوگا۔

فائدہ :- یہ بات یاد رکھنے کے قابل ہے کہ بـل اعراض کے لئے وہاں آئے گا جہاں غلطی کا احتمال ہو اور اول سے

رجوع کرنا صحیح ہو جیسے اخبار یعنی کسی چیز کی خبر دینے میں غلطی کا احتمال ہو سکتا ہے اس لئے اخبار میں بل اعراض کے لئے ہوگا، اور اگر اس جگہ میں غلطی کا احتمال نہ ہو اور اول سے رجوع کرنا صحیح نہ ہو تو بل عطف محض کے لئے ہوگا اور بل کا معطوف علیہ اپنے معطوف کے ساتھ مل کر جمع ہو کر ثابت ہوگا جیسے انشاء میں غلطی کا احتمال بھی نہیں ہے اور اول سے رجوع کرنا صحیح نہیں ہوتا کیوں کہ انشاء غیر موجود کو موجود کرنا ہوتا ہے تو جو چیز موجود نہیں اس میں غلطی کا احتمال نہیں ہوتا، جب اس کو موجود کر دیا تو اب اس کو معدوم کرنے کا احتمال نہیں اس لئے انشاء میں بل عطف محض کے لئے ہوگا۔

قوله فاذا قال لغير المدخول بها الخ ۔شوہر نے غیر مدخول بہا عورت کو کہا " **انت طالق واحدة لابل ثنتين** " یہ بل عطف کے لئے ہے غلطی کے تدارک کے لئے نہیں ہے کیوں کہ یہ انشاء ہے طلاق پہلے موجود نہیں تھی اب موجود کر رہا ہے اس " **انت طالق واحدة** " سے ایک طلاق واقع ہوگئی اس کے بعد جب " **لابل ثنتين** " کہا تو اس سے پہلے والے قول " **انت طالق واحدة** " سے رجوع کر رہا ہے اور یہ رجوع صحیح نہیں کیوں کہ یہ انشاء ہے جب " **انت طالق واحدة** " سے ایک طلاق واقع ہوئی وہ عورت چونکہ غیر مدخول بہا تھی اس لئے وہ ایک طلاق سے بائنہ ہوگئی اور " **لابل ثنتين** " کہنے کے وقت وہ طلاق کا محل نہیں رہی اس لئے یہ قول لغو ہو جائے گا۔

لیکن اگر عورت مدخول بہا ہو تو پھر اس قول سے تین طلاقیں واقع ہو جائیں گی اس طرح کہ " **انت طالق واحدة** " سے ایک طلاق واقع ہو جائے گی۔ ایک طلاق کے بعد مدخول بہا عورت طلاق کا محل رہتی ہے اور **انت طالق** انشاء ہے اس سے رجوع ممکن نہیں اس لئے لفظ " **لا بل ثنتين** " کہنے سے دو مزید طلاقیں واقع ہوں گی تو کل تین طلاقیں واقع ہو جائیں گی۔

قوله وهذا بخلاف مالو قال الخ ۔مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ بل کا استعمال طلاق کے مسئلے میں مسئلہ اقرار کے خلاف ہے۔عورت مدخول بہا ہو تو اس کو " **انت طالق واحدة لا بل ثنتين** " کہنے سے تین طلاقیں واقع ہو جاتی ہیں۔لیکن اگر **لفلان عليّ الف لابل الفان** سے اقرار کرے تو اس پر ہمارے ائمہ ثلاثہ کے نزدیک تین ہزار واجب نہیں ہوں گے بلکہ دو ہزار واجب ہوں گے اور امام زفر رحمہ اللہ کے نزدیک اس پر تین ہزار واجب ہوں گے۔

امام زفر رحمہ اللہ اقرار کے مسئلے کو طلاق کے مسئلے پر قیاس کرتے ہیں جس طرح مدخول بہا عورت کو " **انت طالق واحدة لا بل ثنتين** " کہنے سے تین طلاقیں واقع ہوتی ہیں اسی طرح مُقر کے قول " **لفلان علی الف** "

سے ایک ہزاراور" لابل الفان " سے مزید دو ہزار واجب ہوں گے تو کل تین ہزار اس پر واجب ہوں گے۔

مصنف رحمہ اللہ نے " لان حقیقة اللفظ " سے ائمہ ثلاثہ کی دلیل ذکر کی ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ لفظ بل کا حقیقی معنی یہ ہے کہ اول سے اعراض کر کے ثانی کو اس کے قائم مقام بنا دیا جائے اور یہاں مسئلہ اقرار میں اول یعنی اقرار بالالف کو باطل کرنا صحیح نہیں کیوں کہ اقرار کے بعد انکار کرنا صحیح نہیں ہوتا، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے " المرء یؤخذ باقرارہ " آدمی کو اپنے اقرار کی وجہ سے پکڑا جاتا ہے جب اقرار بالالف کو باطل کرنا صحیح نہ ہوا تو اس اقرار کو باقی رکھنے کے ساتھ ثانی یعنی لا بل الفان کے اقرار کو صحیح کرنا واجب ہوگا۔ اور یہ تصحیح اس طرح ہوگی کہ پہلے الف پر ایک اور الف کی زیادتی کر دی جائے گی اس طرح کرنے سے لفلان علیّ الف بھی صحیح ہو جاتا ہے۔ حدیث کے مطابق آدمی اپنے اقرار پر ماخوذ ہوتا ہے اور بل الفان کہنا بھی صحیح ہوتا ہے اور مُقر پر دو ہزار واجب ہو جاتے ہیں۔

مصنف رحمہ اللہ نے بخلاف قولہ انت طالق واحدة لابل ثنتین سے امام زفر رحمہ اللہ کے قیاس کا جواب دیا ہے کہ اقرار کے مسئلے کو طلاق کے مسئلے پر قیاس نہیں کر سکتے اس لئے کہ طلاق دینا انشاء ہے یعنی معدوم چیز کو موجود کرنا ہے اور اقرار کرنا اخبار ہے یعنی موجود چیز کی خبر دینا ہے اور غلطی خبر دینے میں ہوتی ہے انشاء میں غلطی نہیں ہوتی، جب غلطی خبر دینے میں ہوتی ہے تو اس میں غلطی کا تدارک کرنا بھی ممکن ہوگا اس طرح کہ خبر میں صدق اور کذب دونوں کا احتمال ہوتا ہے کہنے والا کہہ سکتا ہے کہ پہلے مجھ سے غلطی ہوئی صحیح بات دوسری ہے جو بل کے بعد میں نے کہی ہے یعنی علیّ الف کہہ کر میں نے غلطی کی اس کے بعد لابل الفان کہہ کر اس غلطی کی تلافی کی ہے تو اس اقرار کرنے والے پر دو ہزار واجب ہوں گے۔ برخلاف طلاق کے مسئلے میں کہ اس نے غیر مدخول بہا بیوی کو انت طالق واحدة کہا تو اس پر ایک طلاق واقع ہوگئی اس کے بعد اس کو معدوم کرنا تو صحیح نہیں پھر جب لا بل ثنتین کہا تو غلطی کی تلافی تو ممکن نہیں۔ اور عورت غیر مدخول بہا ہو تو طلاق کا محل نہ ہونے کی وجہ سے یہ قول لغو ہو جائے گا اور عورت مدخول بہا ہو تو اس پر لا بل ثنتین والی دو طلاقیں بھی واقع ہو جائیں گی اور وہ تین طلاقوں کے ساتھ مغلظہ ہو جائے گی۔

لیکن اگر طلاق خبر دینے کے طریقے سے ہو تو بل کے ذریعے غلطی کی تلافی کرنا ممکن ہوگا اس طرح کہ خاوند نے بیوی کو کہا ہو " کنتُ طلقتکِ امس واحدة لابل ثنتین " تو اس سے دو طلاقیں واقع ہوں گی کیوں کہ خبر

دینے میں غلطی کا احتمال ہوتا ہے، اس نے پہلے "کنت طلقتکِ واحدة" کہا تو اس سے غلطی ہوئی پھر اس نے اس کی تلافی لابل ثنتین سے کی تو اس پر دوطلاقیں واقع ہوں گی۔ اور اسکی دلیل اوپر گزر چکی ہے کہ خبر دینے میں غلطی کا احتمال ہوتا ہے تو بل غلطی کی تلافی کے لئے ہوگا جو بل کا حقیقی معنی ہے اور جس کے لئے بل کو وضع کیا گیا ہے۔

لکن للاستدراک بعد النفی فیکون موجبه اثبات ما بعده فاما نفی ما قبله فثابت بدلیله والعطف بهذه الکلمة انما یتحقق عند اتساق الکلام فان کان الکلام متسقاً یتعلق النفی بالاثبات الذی بعده والا فهو مستانف مثاله ما ذکره محمد رحمه الله فی الجامع اذا قال لفلان علی الف قرض فقال فلان لا ولکنه غصب لزمه المال لان الکلام متسق فظهر ان النفی کان فی السبب دون نفس المال وکذالک لو قال لفلان علی الف من ثمن هذه الجاریة فقال فلان لا ، الجاریة جاریتک ولکن لی علیک الف یلزمه المال فظهر ان النفی کان فی السبب لا فی اصل المال۔

ترجمہ:۔لکن نفی کے بعد ماقبل کلام سے پیدا ہونے والے شبہ کو دور کرنے کے لئے آتا ہے پس لکن کا حکم اپنے مابعد کلام کو ثابت کرنا ہے، باقی رہی اس کے ماقبل کی نفی تو وہ اپنی دلیل سے ثابت ہوگی اور لکن کے اس کلمے کے ساتھ عطف اتساق کلام کے وقت متحقق ہوگا پس اگر کلام متسق ہو تو نفی کا تعلق اس اثبات کے ساتھ ہوگا جو نفی کے بعد ہے ورنہ کلام مستانف ہوگا۔ اس اتساق کی مثال وہ ہے جس کو امام محمد رحمہ اللہ نے جامع کبیر میں ذکر کیا ہے کہ جب کسی نے کہا " لفلان علیّ الف قرض " کہ فلاں کے مجھ پر ایک ہزار بطور قرض کے ہیں پس فلاں نے کہا " لا ولکنه غصب " کہ نہیں لیکن وہ ہزار غصب کے ہیں تو اس اقرار کرنے والے پر ایک ہزار کا مال لازم ہو جائے گا اس لئے کہ کلام متسق ہے پس ظاہر ہوگئی یہ بات کہ نفی سبب میں تھی نہ کہ نفس مال میں اور اسی طرح اگر کسی نے کہا " لفلان علیّ الف من ثمن هذه الجاریة " کہ فلاں کے مجھ پر ایک ہزار باندی کا ثمن ہے پھر فلاں نے کہا کہ " لا الجاریة جاریتک ولکن لی علیک الف " کہ نہیں باندی تو تیری ہی ہے لیکن میرے تجھ پر ایک ہزار ہیں تو اقرار والے پر مال لازم ہو جائے گا پس

ظاہر ہوگئی یہ بات کہ نفی سبب میں تھی نہ کہ اصل مال میں۔

تشریح:- اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ نے حروف معانی میں سے پانچویں حرف لکنّ کا معنی اور اس کی مثالیں ذکر کی ہیں۔

لکنّ جب نون کی تشدید کے ساتھ ہو تو یہ حروف مشبہ بالفعل میں سے ہے اور جب لکن نون کی تخفیف کے ساتھ ہو تو یہ حروف عاطفہ میں سے ہے اور یہ دونوں استدراک کے لئے آتے ہیں، اس لئے اصولیین لکنّ حرف مشبہ بالفعل کو بھی حروف عاطفہ (معانی) میں ذکر دیتے ہیں اور تسامحاً وتوسعاً لکنّ حروف مشبہ بالفعل کو بھی حرف عطف بنا کر ذکر کرتے ہیں۔

استدراک کہتے ہیں سابقہ کلام سے پیدا ہونے والے شبہ کو دور کرنا۔ اس معنی کو بیان کرنے کے لئے لکنّ آتا ہے۔ مثلاً زید اور عمرو کے درمیان دوستی تھی متکلم نے ما جاء نی زید کہا تو مخاطب کو یہ شبہ ہوا کہ جب زید نہیں آیا تو عمرو بھی نہیں آیا ہوگا تو متکلم نے اس شبہ کو لکن عمرواً جاء سے دور کر دیا کہ لیکن عمرو آیا۔

قوله بعد النفی فیکون موجبه اثبات ما بعده فاما نفی ما قبله الخ ۔مصنف رحمہ اللہ نے اس عبارت سے دو چیزوں کی طرف اشارہ کیا ہے۔ بعد النفی کہہ کر لکن کے محل استعمال کی طرف اشارہ کیا ہے اور فیکون موجبه .... فثابت بدلیله تک اس کے حکم کو بیان کرنے کی طرف اشارہ فرمایا ہے۔ اور ان دونوں باتوں سے مقصود لکن اور بل کے درمیان فرق بیان کرنا ہے۔

لکنّ کا محل استعمال :- لکن کے ذریعہ جب عطف المفرد علی المفرد ہو تو اس کے استعمال کی شرط یہ ہے کہ لکن نفی کے بعد آئے گا، جیسے ما جاء نی زید ولکن عمروٌ میرے پاس زید نہیں آیا لیکن عمرو آیا۔ لیکن جاء نی زید لکن عمروٌ کہنا غلط ہوگا۔ اس کے برخلاف بل کے استعمال کی یہ شرط نہیں ہے وہ جس طرح نفی کے بعد واقع ہوتا ہے اسی طرح اثبات کے بعد بھی واقع ہوتا ہے۔ چنانچہ ما جاء نی زید بل عمرو کہنا درست ہے اسی طرح جاء نی زید بل عمرو کہنا بھی درست ہے۔

اور اگر لکنّ کے ذریعے سے عطف الجملہ علی الجملہ ہو تو اس کے استعمال کی یہ شرط نہیں بلکہ اثبات کے بعد بھی آسکتا ہے لیکن اس کے لئے اتنی بات ضروری ہے کہ ایک جملہ معنی کے اعتبار سے مثبت ہو تو دوسرا جملہ منفی ہو جیسے یسافر زید لکن یقیم عمرو زید سفر کرے گا لیکن عمرو ٹھہرا رہے گا۔ اس مثال میں پہلا جملہ باعتبار معنی مثبت ہے

اوردوسرامنفی ہے کیوں کہ لکن یقیم عمرو، لکن لایسافر عمرو کی قوت میں ہے۔

لکنّ کا حکم:- لکن کا حکم یہ ہے کہ اگر عطف المفرد علی المفرد ہوتو مابعد کا اثبات اس کی غرض اصلی ہے، باقی ماقبل کی نفی تو وہ لکن سے ثابت نہیں ہوگی بلکہ نفی کی دلیل یعنی حرف نفی سے ثابت ہوگی۔ جیسے ما جاء نی زید لکن عمرو ۔لکن کی غرض اصلی مجیئت عمرو کا اثبات ہے اور زید کی عدم مجیئت نفی کی دلیل یعنی حرف نفی سے ثابت ہے اس کے برخلاف بل اپنے ماقبل کی نفی اور اپنے مابعد کے اثبات پر دلالت کرتا ہے جیسے جاء نی زید بل عمرو، بل نے مجیئت عمرو کو ثابت کیا اور زید سے مجیئت کی نفی کر دی۔ مصنف رحمہ اللہ نے بل اور لکنّ کے درمیان یہ فرق بل کے بارے میں دو مذہبوں میں سے پہلے مذہب کے مطابق بیان فرمایا ہے۔

لکنّ کے استعمال کی شرط:- قولہ: والعطف بھذہ الکلمۃ الخ ۔ سے مصنف رحمہ اللہ نے لکن عاطفہ کے استعمال کی شرط بیان کی ہے کہ لکن عطف کے لئے تب ہوگا جب کلام میں اتساق پایا جائے اور اتساق کے لئے دو شرطوں کا پایا جانا ضروری ہے۔

ایک یہ کہ لکن کا مابعد اور ماقبل کلام آپس میں متصل اور جڑا ہوا ہو۔ منفصل اور بے جوڑ نہ ہو دوسری یہ کہ نفی اور اثبات کا محل الگ الگ ہو۔ اگر دونوں کا محل ایک ہو تو کلام متسق نہیں ہوگا۔ اگر ان دونوں میں سے کوئی ایک شرط نہیں پائی جائے گی یا دونوں نہیں پائی جائیں گی تو کلام متسق نہیں ہوگا۔

اتساق کی مثال " یسافر زید لکن یقیم عمرو " میں اتساق کی پہلی شرط موجود ہے کہ سفر اور اقامت میں جوڑ اور ربط ہے کیوں کہ سفر اور اقامت ایک دوسرے کی ضد ہیں اور ضدین کی آپس میں ربط ہوتا ہے، اور دوسری شرط بھی موجود ہے کہ نفی اثبات کا محل بھی الگ الگ ہے کہ سفر کا محل زید اور عدم سفر کا محل عمرو ہے، لہٰذا لکن کے ذریعے سے عطف کرنا درست ہوگا۔ اگر کلام متسق ہے یعنی اس میں دونوں شرطیں پائی جاتی ہیں تو لکن سے پہلے جو نفی ہے اس کا تعلق اس اثبات کے ساتھ ہوگا جو لکن کے بعد ہے یعنی لکن کے مابعد کا اس کے ماقبل پر عطف ہوگا لیکن اگر یہ کہا جائے " یسافر زید لکن یأکل عمرو " یہاں پہلی شرط موجود نہیں کہ اکل اور سفر میں کوئی ربط اور جوڑ نہیں تو کلام متسق نہ ہوا اس لئے لکن عاطفہ نہیں ہوگا بلکہ استیناف کے لئے ہوگا۔

اور اگر یہ کہا جائے یسافر زید لکن یقیم زید تو دوسری شرط موجود نہیں کہ نفی اور اثبات کا محل الگ الگ نہیں اس لئے کلام متسق نہ ہوا۔ جب کلام میں اتساق نہ پایا جائے اور پھر بھی لکن استعمال ہوا ہو تو یہ لکن استیناف کے

لئے ہوگا اور اس کے بعد کلام کا اس کے ماقبل کے ساتھ کوئی ربط اور عطف نہیں ہوگا بلکہ وہ کلام مستانف ہوگا یعنی مستقل کلام ہوگا۔

قولہ : مثالہ ما ذکرہ محمدؒ فی الجامع الخ ۔مصنف رحمہ اللہ نے اتساق کی مثال میں وہ مسئلہ ذکر کیا ہے جس کو امام محمد رحمہ اللہ نے جامع کبیر میں ذکر کیا ہے کہ ایک آدمی نے اقرار کیا **لفلان علی الف قرض** کہ فلاں آدمی کے مجھ پر ایک ہزار قرض کے ہیں۔مُقَر لہ نے کہا **لا لکنّہ غصب** کہ وہ ایک ہزار قرض کے نہیں بلکہ غصب کے ہیں تو اس صورت میں بھی مُقِر پر ایک ہزار لازم ہو جائے گا کیوں کہ مُقَر لہ کا کلام **لا لکنّہ غصب** متسق ہے اس میں دونوں باتیں پائی جاتی ہیں، اس طرح کہ کلام میں ربط ہے پہلے جملے میں بھی سبب مال کا ذکر ہے اور دوسرے جملے میں بھی سبب مال کا ذکر ہے اور نفی و اثبات کا محل بھی الگ الگ ہے، نفی کا محل قرض اور اثبات کا محل غصب ہے اس لئے لکن عطف کے لئے ہے۔

جب مقَر لہ نے مقِر کے جواب میں **لا لکنّہ غصب** کہا تو یہ نفی مال اور اقرار کی طرف راجع نہیں بلکہ سبب کی طرف راجع ہے کہ تم جو کہتے ہو ایک ہزار قرض کے ہیں یہ قرض کے نہیں بلکہ غصب کے ہیں تو اصل مال پر دونوں متفق ہیں، ان میں اختلاف صرف سبب کے اندر ہے۔ جب اصل مقصود میں کوئی اختلاف نہیں تو اسباب میں اختلاف کا کوئی اعتبار نہیں کیا جائے گا اور مُقِر پر مُقَر لہ کے ایک ہزار لازم ہو جائیں گے۔

علاوہ اس کے یہاں دونوں سببوں میں تطبیق بھی ممکن ہے اس طرح کہ مُقِر اور مُقَر لہ آپس میں بے تکلف دوست ہوں مُقِر نے چپکے سے مُقَر لہ کے جیب سے ایک ہزار کا نوٹ نکال لیا بعد میں مقر نے کہا میرے اوپر تمہارے ایک ہزار قرض کے ہیں، تو مُقَر لہ حیران ہوا کہ میں نے تو اسے قرض نہیں دیا تھا، جب اس نے جیب میں ہاتھ ڈالا تو ہزار کا نوٹ موجود نہیں تھا تو مُقَر لہ نے کہا **لکنہ غصب** یہ تو قرض نہیں بلکہ غصب ہے، مُقِر کا کہنا بھی اپنی جگہ صحیح کہ اس نے نکالتے وقت قرض کی نیت کی تھی اور مُقَر لہ کا کہنا بھی اپنی جگہ صحیح کہ اس نے قرض نہیں لیا چپکے سے نکال لیا تو یہ غصب کی طرح ہوا۔

دوسری مثال:۔ وکذالک لو قال لفلان علی الف من ثمن الخ ۔کسی آدمی نے اس طرح اقرار کیا **لفلان علی الف من ثمن ھذہ الجاریۃ** فلاں کے مجھ پر ایک ہزار ہیں اس باندی کے ثمن کا۔یہ سن کر مُقَر لہ نے کہا **لا، الجاریۃ جاریتک ولکن لی علیک الف** نہیں باندی تو تیری ہی ہے لیکن میرا تجھ پر ایک ہزار روپے

قرض ہے تو اس صورت میں بھی مُقِر پر ایک ہزار لازم ہو جائے گا، کیوں کہ لکن عطف کے لئے ہے اور کلام میں اتساق موجود ہے اور اتساق کی دونوں شرطیں بھی پائی جاتی ہیں، کہ کلام میں ربط ہے کہ پہلے بھی سبب مال کا ذکر ہے اور دوسرے جملے میں بھی سبب مال کا ذکر ہے اور نفی و اثبات کا محل بھی الگ الگ ہے البتہ نفی سبب یعنی ثمن جاریہ کی طرف راجع ہے اور اثبات کا محل قرض ہے لیکن اصل مال میں کوئی اختلاف نہیں اور مقصود بھی مال ہے تو مقصود میں متحد ہونے کے وقت اسباب میں اختلاف کا کوئی اعتبار نہیں کیا جائے گا لہٰذا مُقِر پر ایک ہزار لازم ہوں گے۔

ولو كان في يده عبد فقال هذا لفلان فقال فلانٌ ما كان لي قط لكنه لفلان اٰخر فان وصل الكلام كان العبد للمُقَرّ له الثاني لان النفي يتعلق بالاثبات وان فصل كان العبد للمقرّ الاول فيكون قول المقَر له ردّاً للاقرار ولو ان امة تزوجت نفسها بغير اذن مولاها بمائة درهم فقال المولى لااجيز العقد بمائة درهم ولكن اجيزه بمائة وخمسين بطل العقد لان الكلام غير متّسق فان نفي الاجازة واثباتها بعينها لايتحقق فكان قوله لكن اجيزه اثباته بعد ردّ العقد وكذالك لو قال لااجيزه ولكن اجيزه ان زدتني خمسين على المائة يكون فسخاً للنكاح لعدم احتمال البيان لان من شرطه الاتساق ولا اتساق۔

ترجمہ:- اور اگر کسی کے قبضے میں غلام ہو اور وہ قبضے والا کہے کہ یہ غلام فلاں آدمی کا ہے پس فلاں آدمی کہے "ما كان لي قط لكنه لفلان اٰخر " یہ غلام میرا بالکل نہیں ہے لیکن یہ فلاں دوسرے کا ہے پس اگر اس نے اس کلام کو ملا کر ذکر کیا ہے تو غلام "مُقَر لہ ثانی" کا ہوگا اس لئے کہ نفی کا تعلق اثبات کے ساتھ ہوتا ہے اور اگر اس نے کلام کو فاصلے کے ساتھ ذکر کیا ہے تو غلام پہلے اقرار کرنے والے کا ہوگا اور مقرلہ کا کہنا (ما كان لي قطّ) اقرار کا رد کرنا ہوگا اور اگر کسی باندی نے اپنی شادی اپنے مولیٰ کی اجازت کے بغیر کی سو درہموں کے عوض میں پس مولیٰ نے کہا کہ میں سو درہموں کے عوض میں عقد کو جائز قرار نہیں دیتا ہوں لیکن میں اس عقد کو ایک سو پچاس درہموں کے عوض میں جائز قرار دیتا ہوں تو عقد نکاح باطل ہو جائے گا اس لئے کہ کلام متسق نہیں ہے کیونکہ اجازت کی نفی اور

بعینہ اس کا اثبات متحقق نہیں ہوسکتا پس مولیٰ کا قول "لکن اجیزہ" عقد نکاح کو رد کرنے کے بعد اس کو ثابت کرنا ہے اور اسی طرح اگر اس نے کہا میں اس کی اجازت نہیں دیتا ہوں لیکن میں اس کی اجازت دیتا ہوں اگر تو میرے لئے سو پر پچاس کا اضافہ کرے تو یہ کہنا نکاح کو فسخ کرنا ہوگا کیونکہ بیان کا احتمال نہیں ہے اس لئے کہ بیان کی شرط اتساق ہے اور یہاں اتساق نہیں ہے۔

تشریح:- اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ نے لکن کے معنی استدراک کی وضاحت کیلئے اس کی ایک ثبوتی مثال اور اس کے بعد دو سلبی مثالیں ذکر کی ہیں

تیسری مثال:- خالد کے قبضے میں غلام ہے اس نے کہا "ھذا الفلان ای لزید" یہ غلام فلاں یعنی زید کا ہے زید نے فوراً کہا "ما کان لی قط لکنہ لفلان آخر ای لعمرو" یہ غلام میرا بالکل نہیں ہے بلکہ دوسرے فلاں یعنی عمرو کا ہے پس اگر مُقَر لہ زید نے لکنہ لفلان اٰخر کا قول اپنے قول ما کان لی قط کے متصلاً بعد کہا ہے تو یہ غلام مقر لہ ثانی یعنی عمرو کا ہوگا اور نفی کا تعلق بعد والے اثبات کے ساتھ ہوگا یعنی زید نے ما کان لی قط کہہ کر اپنی ملکیت کی نفی کر دی اور لکنہ لعمرو کہہ عمرو کے لئے غلام کو ثابت کر دیا۔

لیکن اگر مقر لہ اول یعنی زید ما کان لی قط کہہ کر خاموش رہا پھر کچھ دیر کے بعد کہا لکنہ لعمرو تو غلام عمرو کا نہیں ہوگا بلکہ پہلے اقرار کرنے والے آدمی یعنی خالد کا ہوگا۔

وجہ فرق یہ ہے کہ جب مقر یعنی خالد نے "ھذا الفلان ای لزید" کہا اس کے جواب میں زید (مُقَر لہ اول) نے "ما کان لی قط و لکنہ لفلان اٰخر ای لعمرو" کہا تو کلام مستق ہوگا اور لکنہ لفلان کا عطف ما کان لی قطّ پر صحیح ہوگا کیوں کہ ما کان کی نفی کا محل مقر لہ زید کی اپنی ملک ہے اور اثبات کا محل فلاں آخر یعنی عمرو کی ملک ہے اور اس میں کوئی منافات نہیں لہٰذا وہ غلام مقر لہ ثانی یعنی عمرو کا ہوگا اور زید (مقر لہ اول) کا اپنے قول لکنہ لفلان کو ما کان لی قطّ کے متصل ذکر کرنا اس بات کا بیان ہوگا کہ یہ غلام میرا نہیں بلکہ دوسرے یعنی عمرو کا ہے۔

اور اگر مُقَر لہ اول یعنی زید نے اپنے کلام میں فصل کیا اس طرح کہ ما کان لی قط کہہ کر خاموش ہوگیا پھر کچھ دیر کے بعد لکنہ لفلان ای لعمرو کہا تو یہ غلام عمرو کا نہیں ہوگا بلکہ پہلے اقرار کرنے والے خالد کا ہوگا اس لئے کہ زید نے ما کان لی قط کہہ کر اپنے سے ملک کی بالکل نفی کر دی اور اقرار کرنے والے کے اقرار کی تکذیب کر دی تو غلام اقرار کرنے والے خالد کا ہوگیا۔ اس کے بعد مُقَر لہ اول یعنی زید لکنہ لفلان آخر یعنی لعمرو کہتا ہے تو یہ ماقبل

کے ساتھ مرتبط نہیں ہوگا بلکہ ایک مستقل کلام ہوگا اور اس کے کلام ذریعے سے خالد کی ملک کے خلاف عمرو کی ملک کی شہادت دینا ہوگا اور ایک آدمی کی شہادت سے کسی کی ملک ثابت نہیں ہوتی اس لئے عمرو کی ملک ثابت نہیں ہوگی اور زید نے اپنے سے بھی ملک کی نفی کردی تھی تو وہ غلام اقرار کرنے والے خالد کی ملک پر ہی باقی رہے گا۔

قولہ : ولو ان امة تزوجت نفسها الخ ۔اس سے پہلے مصنف رحمہ اللہ نے استدراک کی ثبوتی مثالیں ذکر فرمائی تھیں جہاں لکن استدراک کے لئے تھا۔ یہ دو سلبی مثالیں ذکر کی ہیں جس میں لکن استدراک کے لئے نہیں ہے۔

مسئلہ یہ ہے کہ باندی اپنے آقا کی اجازت کے بغیر شادی نہیں کرسکتی اگر اس نے بغیر اجازت کے نکاح کیا تو وہ نکاح مولیٰ کی اجازت پر موقوف ہوگا اگر مولیٰ اجازت دیدے تو نکاح نافذ ہوجائے گا ورنہ باطل ہوجائے گا اور باندی کو جو مہر ملے گا وہ مولیٰ کا ہوگا کیوں کہ باندی کسی چیز کی مالک نہیں بن سکتی۔

پہلی مثال :- باندی نے مولیٰ کی اجازت کے بغیر نکاح کیا اور مہر سو درھم مقرر کیا مولیٰ کو پتہ چلا تو اس نے کہا " **لااجیز العقد بمائة درهم لكن اجيزه بمائة وخمسين** " تو باندی کا کیا ہوا عقد نکاح باطل ہوجائے گا اس لئے کہ کلام متسق نہیں ہے کیوں کہ اتساق کے لئے ضروری ہے کہ نفی اور اثبات کا محل الگ الگ ہو جبکہ یہاں نفی اور اثبات کا محل ایک ہی ہے اور وہ عقد نکاح ہے۔ اس طرح کہ مولیٰ نے " **لااجیز العقد** " کہہ کر نکاح کی نفی کردی تو عقد نکاح فسخ اور باطل ہوگیا اس کے بعد **لكن اجيزه بمائة وخمسين** کہہ کر اسی عقد کو ثابت کررہا ہے تو نفی اور اثبات کا محل ایک ہوا تو اتساق کی شرط موجود نہیں لہٰذا یہ لکن استیناف کے لئے ہوگا اور **لكن اجيزه بمائة وخمسين** مستقل اور مستانف کلام ہوگا جس کا ماقبل پر عطف نہیں ہوگا۔ اب مولیٰ نے اپنے اس قول **لكن اجيزه بمائة وخمسين** کے ذریعے بعوض ڈیڑھ سو درھم مہر کے ایک نئے نکاح کا ایجاب کیا ہے اگر باندی کے شوہر نے اس کو از سر نو قبول کرلیا تو یہ نکاح منعقد ہوجائے گا ورنہ باطل ہوجائے گا کیوں کہ صرف مولیٰ کے ایجاب سے تو نکاح منعقد نہیں ہوسکتا۔ اسی معنی اور مطلب کو مصنف رحمہ اللہ نے ان الفاظ میں بیان کیا ہے " **فكان قوله لكن اجيزه .... اثباته بعد رد العقد** " کہ مولیٰ کا قول **لكن اجيزه** باندی کے منعقد کئے ہوئے نکاح کو رد کرنے کے بعد اس کا ایجاب اور اثبات کرنا ہے۔ جب اس نے **لا اجیز** سے نکاح کو رد کیا تو وہ باطل ہوگیا اور **لكن اجيزه** سے نئے نکاح کا ایجاب ہوگا اور وہ شوہر کے از سر نو قبول کرنے پر موقوف ہوگا۔

دوسری مثال :- **قوله : وكذالك لو قال لااجيزه ولكن اجيزه ان زدتني خمسين على**

المائة ۔ باندی کے نکاح کی خبر سننے کے بعد مولیٰ نے کہا کہ میں نکاح کو جائز قرار نہیں دیتا ہوں لیکن اس کی اجازت دیتا ہوں اگر تو میرے لئے سو پر پچاس کا اضافہ کردے تو اس کہنے سے بھی باندی کا نکاح فسخ ہو جائے گا کیوں کہ نفی اور اثبات کا محل ایک ہی چیز یعنی عقد نکاح ہے تو اتساق کی شرط نہیں پائی گئی تو دوسرے جملے لکن اجیزہ کا عطف پہلے جملے لا اجیزہ پر صحیح نہیں ہوگا اس لئے دوسرا جملہ پہلے جملے کا بیان نہیں ہوگا کیوں کہ بیان کی شرط کلام میں اتساق کا پایا جانا ہے اور یہاں کلام میں اتساق موجود نہیں ہے تو دوسرا جملہ مستانف اور مستقل ہوگا اور لکن استیناف کے لئے ہوگا۔ جس کا ماقبل سے کوئی تعلق نہیں ہوگا۔ جب اس کا ماقبل سے کوئی تعلق نہیں تو مولیٰ کا لکن اجیزہ ان زدتنی خمسین علی المائة کہنا نئے نکاح کا ایجاب ہوگا جو باندی کے شوہر کے قبول کرنے پر موقوف ہوگا۔

سوال: - یہاں کوئی اعتراض کرسکتا ہے، اس مثال میں نفی و اثبات کا محل ایک نہیں بلکہ الگ الگ ہے مولیٰ نے لا اجیز العقد بمائة درهم کہا تو سو درہم کی نفی کی اس کے بعد لکن اجیزہ بمائة و خمسین کہا تو ایک سو پچاس درہم کا اثبات کیا جب نفی اور اثبات کا محل الگ الگ ہوا تو اتساق کی شرط پائی گئی جب اتساق کی شرط پائی گئی تو لکن کے ذریعے سے عطف کرنا صحیح ہوا حالانکہ آپ نے کہا کہ عطف کرنا صحیح نہیں۔

جواب یہ ہے کہ نکاح کا صحیح ہونا مہر پر موقوف نہیں ہے، جب نکاح کی صحت مہر پر موقوف نہیں تو نکاح میں مہر ایک زائد حکم ہوا اگر کسی نے نکاح میں مہر کا ذکر نہیں کیا یا مہر کی نفی کردی تب بھی نکاح منعقد ہو جائے گا جب مہر ایک زائد حکم ہے تو زائد حکم کا اعتبار نہیں ہوگا اصل نکاح کا اعتبار ہوگا۔ جب اصل نکاح کا اعتبار ہے تو لا اجیز سے عقد نکاح کی نفی اور پھر لکن اجیزہ کے ساتھ اسی نکاح کا اثبات کیا تو نفی و اثبات کا محل ایک ہوا تو اتساق کے نہ پائے جانے کی وجہ سے عطف کرنا صحیح نہیں ہوگا لہٰذا لکن استیناف کے لئے ہوگا۔

فصل ، او لتناول احد المذكورين ولهذا لوقال هذا حرٌّ او هذا كان بمنزلة قوله احدهما حرٌّ حتى كان له ولاية البيان ولو قال وكلت ببيع هذا العبد او هذا كان الوكيل احدهما ويباح البيع لكل واحد منهما ولو باع احدهما ثم عاد العبد الى ملك المؤكل لايكون للآخر ان يبيعه ولو قال لثلث نسوة له هذه طالق او هذه وهذه طلقت احدى الاوليين وطلقت الثالثة فى الحال لانعطافها على

المطلقةمنهما ويكون الخيار للزوج في بيان المطلقة منهما بمنزلة ما قال احديكما طالق وهذه وعلى هذا قال زفر رحمه الله اذا قال لا اكلّم هذا او هذا وهذا كان بمنزلة قوله لااكلم احد هٰذين وهذا فلايحنث ما لم يكلم احد الاولين والثالث وعندنا لو كلم الاول وحده يحنث ولو كلم احد الأخرين لايحنث مالم يكلمها ولو قال بع هذا العبد او هذا كان له ان يبيع احدهما ايّهما شآء۔

ترجمہ:- او مذکورہ دو چیزوں میں سے ایک کو شامل ہونے کے لئے آتا ہے اور اسی وجہ سے اگر کسی نے کہا یہ آزاد ہے یا یہ، تو یہ اس کے اس کہنے کی طرح ہوگا کہ ان میں سے ایک آزاد ہے اسی لئے کہنے والے کو بیان کا اختیار ہوگا۔ اگر کسی نے کہا کہ میں نے اس غلام کے بیچنے کا وکیل اس آدمی کو بنایا یا اس آدمی کو تو وکیل ان دو میں سے کوئی ایک ہوگا۔ اور ان دو میں سے ہر ایک کے لئے بیچنے کو مباح قرار دیا جائے گا اور اگر ان دو میں سے کسی ایک نے غلام بیچ دیا پھر غلام لوٹ آیا مؤکل کی ملک کی طرف تو دوسرے کے لئے اختیار نہیں ہوگا اس بات کا کہ وہ اس غلام کو فروخت کرے اور اگر کسی نے اپنی تین بیویوں کے بارے میں کہا "**هذه طالق او هذه وهذه**" تو پہلی دو میں سے کسی ایک کو طلاق پڑے گی اور تیسری کو طلاق اسی وقت پڑ جائے گی اس لئے کہ تیسری کا عطف ان دو میں سے مطلقہ عورت پر ہے اور خاوند کو اختیار ہوگا ان دو میں سے مطلقہ بیوی کے بیان کرنے کا جس طرح کہ خاوند نے کہا ہو "**احديكما طالق وهذه**" (تم دونوں میں سے ایک کو طلاق اور اس کو) اور طلاق کے اسی مسئلے پر قیاس کرتے ہوئے امام زفر رحمہ اللہ نے فرمایا ہے کہ جب کوئی شخص کہے "**لااكلم هذا او هذاوهذا**" کہ میں بات نہیں کروں گا اس سے یا اس سے اور اُس سے تو یہ اس کے اس کہنے کے مرتبے میں ہوگا "**لااكلم احدهٰذين وهذا**" کہ میں بات نہیں کروں گا ان دو میں کسی ایک سے اور اس سے پس وہ حانث نہیں ہوگا اس وقت تک جب تک کہ وہ بات نہ کرے پہلے دو میں سے ایک سے اور تیسرے سے اور ہمارے ہاں اگر صرف پہلے سے بات کرے تو حانث ہو جائے گا اور اگر آخری دو میں سے ایک سے بات کی تو حانث نہیں ہوگا جب تک دونوں سے بات نہ کرے اور اگر کسی نے کہا "**بع هٰذا او هٰذا** تو وکیل کو اختیار ہوگا کہ ان دو میں سے جس ایک کو

چاہے بیچے۔

تشریح:۔اس فصل میں مصنف رحمہ اللہ نے حروف معانی میں سے چھٹے حرف او کا معنی اور اس کی مثالیں ذکر فرمائی ہے۔

جمہور اصولیین اور جمہور نحویین کا مسلک یہ ہے کہ حرف **او** مذکورہ دو چیزوں میں سے کسی ایک کو شامل ہونے کے لئے آتا ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ او کے معطوف علیہ سے پہلے جو حکم مذکور ہے وہ معطوف اور معطوف علیہ میں سے لاعلی التعیین کسی ایک کے لئے ثابت ہے متکلم کو اختیار ہے کہ وہ بیان کرے کہ مذکورہ حکم معطوف علیہ اور معطوف میں سے کس کے لئے ثابت ہے۔مثلاً "**جاء نی زید او عمرو**" او یہ بتاتا ہے کہ مجیئت کا حکم زید (معطوف علیہ) اور عمرو (معطوف) میں سے کسی ایک کے لئے ثابت ہے متکلم سے وضاحت طلب کی جائے گی کہ اس کے پاس کون آیا۔

اگر عطف الجملہ علی الجملہ ہو تو پھر او یہ معنی بیان کرتا ہے کہ معطوف علیہ اور معطوف میں سے کسی ایک کا مضمون جملہ حاصل ہے جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان بنی اسرائیل کے حق میں وارد ہوا ہے " ان اقتلوا انفسکم او اخرجوا من دیارکم " تم اپنے آپ کو قتل کر دیا اپنے گھروں سے نکل جاؤ،مطلب یہ ہے کہ ان دو کاموں میں سے ایک کام کو اختیار کرو۔

یہ مسلک عام اصولیین اور عام لغویین کا ہے اسی کو شمس الائمہ سرخسی رحمہ اللہ اور علامہ فخر الاسلام رحمہ اللہ نے اختیار کیا ہے کہ او تردید کے لئے آتا ہے یعنی معطوف اور معطوف علیہ میں سے ایک کے لئے حکم کو ثابت کرتا ہے۔

بعض حضرات کہتے ہیں کہ او شک کے لئے آتا ہے لیکن یہ صحیح نہیں اس لئے کہ او حروف معانی میں سے ہے جو افہام معنی کیلئے وضع کئے گئے ہیں اور شک افہام معنی کے خلاف ہے یہی وجہ ہے کہ او انشاء میں بھی استعمال ہوتا ہے جو شک کا احتمال ہی نہیں رکھتا کہ انشاء کہا جاتا ہے "اثبات مالم یکن ثابتاً "کو،یعنی جو چیز ثابت نہیں تھی اس کو از سر نو ثابت کرنا اور ابتداءً ثابت کرنے کی صورت میں شک کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔اگر حرف او کا استعمال شک کے لئے ہوتا تو پھر او انشاء میں استعمال نہ ہوتا۔لیکن انشاء میں بھی او استعمال ہوتا ہے یہ اس بات کی دلیل ہے کہ حرف او شک کے لئے نہیں آتا۔بلکہ لاعلی التعیین احد المذکورین کو شامل ہونے کے لئے آتا ہے۔

اگر حرف او کا استعمال انشاء میں ہو تو پھر وہ اباحت یا تخییر کے لئے ہوگا، جیسے " جالس الحسن او ابن

سیرین " یعنی تجھے اختیار ہے چاہے تو ابن سیرین کے پاس بیٹھ اور چاہے تو حسن بصری کے پاس بیٹھ۔

قولہ ولھذا لو قال ھذا حرٌّ او ھذا الخ ۔مصنف رحمہ اللہ نے او کے معنی کی جو مثالیں بیان فرمائی ہیں ان مثالوں سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ او کا احد المذکورین کو شامل ہونا کبھی علی سبیل البدل ہوتا ہے اور کبھی علی سبیل العموم ہوتا ہے۔علی سبیل البدل کا مطلب یہ ہے کہ تعیین سے پہلے حکم معطوف علیہ اور معطوف میں سے کسی ایک کو شامل ہوتا ہے دونوں کو شامل نہیں ہوتا جس طرح کہ تعیین کے بعد حکم کسی ایک کے لئے ثابت ہوتا ہے۔

اور علی سبیل العموم کا مطلب یہ ہے کہ تعیین سے پہلے معطوف علیہ اور معطوف میں سے ہر ایک کو وہ حکم شامل ہوتا ہے مگر تعیین کے بعد وہ حکم کسی ایک کے لئے ثابت ہوگا۔

علی سبیل البدل کی مثال " ھذا حرٌّ او ھذا " یہ غلام آزاد ہے یا یہ،مولیٰ کا یہ کلام " احدھما حرٌّ " کہنے کی طرح ہے اس لئے مولیٰ کو اختیار ہوگا کہ کسی ایک کو آزادی کے لئے متعین کرے۔مولیٰ کے متعین کرنے سے پہلے کوئی ایک غلام آزاد ہے دونوں کو آزادی کا حکم شامل نہیں ،مگر وہ ایک آزاد اس وقت ہوگا جب مولیٰ متعین کردے۔

علی سبیل العموم کی مثال " وکّلتُ ببیع ھذا العبد ھذا او ھذا " میں نے غلام کے بیچنے کا وکیل بنایا اس آدمی کو یا اس آدمی کو۔مولیٰ کے متعین کرنے سے پہلے دونوں میں سے ہر ایک کو بیچنے کا اختیار ہوگا مگر جب مولیٰ نے کسی ایک کو متعین کردیا تو وہ بطور وکیل کے متعین ہوجائے گا اور دوسرے کے لئے بیچنا جائز نہیں ہوگا یا کسی ایک نے غلام کو بیچ دیا تب بھی وہ بطور وکیل کے متعین ہوگیا اور دوسرے سے بیچنے کا اختیار ختم ہوجائے گا اس لئے اگر وہی غلام مؤکل کے پاس لوٹ آیا تو دوسرے وکیل کو پہلی وکالت کی وجہ سے دوبارہ اس غلام کو بیچنے کا اختیار نہیں ہوگا۔ حریت اور توکیل کی مثالوں میں فرق اس لئے ہے کہ حریت کے مسئلے میں مولیٰ کا مقصود کسی ایک غلام کو آزاد کرنا ہے اس لئے اس کے متعین کرنے سے پہلے بھی آزادی کا حکم کسی ایک کو شامل ہوگا۔

اور مسئلہ توکیل میں مؤکل کا مقصود اپنے مال کو بیچنا ہے اور یہ مقصود اس وقت حاصل ہوسکتا ہے جب بیچنے کا اختیار اس کے متعین کرنے سے پہلے ہر ایک کو حاصل ہو،جب کسی ایک نے بیچ دیا تو وہ بطور وکیل کے متعین ہوگیا اور دوسرے سے بیچنے کا اختیار ختم ہوگیا۔

قولہ : ولو قال لثلٰث نسوۃ الخ ۔کسی آدمی کی تین بیویاں تھیں اس نے ان کے متعلق اشارہ کرتے ہوئے کہا"

هٰذہ طالق او ھٰذہ وھٰذہ "تو پہلی دو میں سے لاعلی التعیین کسی ایک کو طلاق ہوگی اور تیسری کو فی الحال طلاق پڑ جائے گی۔ اس لئے کہ تیسری عورت کا عطف حرف واو جمع کے ذریعے سے کسی ایک مطلقہ عورت پر کیا گیا ہے تو تیسری عورت طلاق کے لئے متعین ہے اس کو فی الحال طلاق پڑ جائے گی اور پہلی دو میں سے جو عورت مطلقہ ہے خاوند سے اس مطلقہ کا بیان لیا جائے گا جس کو وہ متعین کرے گا وہ طلاق کے لئے متعین ہو جائے گی خاوند کا یہ قول " احدیٰکما طالق وھٰذہ " کہنے کی طرح ہوگا جس طرح اس کہنے سے تیسری عورت کو فوراً طلاق واقع ہو جاتی ہے اور پہلی دو میں سے لاعلی التعیین کسی ایک کو طلاق واقع ہوتی اسی طرح مذکورہ مثال میں بھی یہ حکم جاری ہوگا۔

قولہ : وعلی ھٰذا قال زفر رحمہ اللہ الخ ۔امام زفر رحمہ اللہ نے مسئلہ طلاق پر قیاس کرتے ہوئے کہا ہے کہ کسی آدمی نے قسم کھائی " **لا اکلم ھذا او ھذا وھذا** " تو یہ قسم " **لا اکلم احد ھٰذین وھٰذا** " کہنے کی طرح ہے قسم کھانے والا تب حانث ہوگا جب وہ تیسرے سے اور پہلے دو میں سے کسی ایک سے بات کرے گویا ان دونوں سے بات کرے تو حانث ہوگا ورنہ نہیں ہوگا۔ اگر پہلے دو میں سے ایک سے بات کرے یا صرف تیسرے سے بات کرے تو حانث نہیں ہوگا۔ اس لئے کہ پوری قسم نہیں ٹوٹی۔

لیکن ہمارے ائمہ ثلاثہ کے ہاں اگر صرف پہلے سے بات کرلے تب بھی حانث ہوگا اور اگر دوسرے اور تیسرے سے اکٹھی بات کی یعنی دونوں سے بات کی تو بھی حانث ہوگا۔ اور اگر صرف دوسرے سے یا صرف تیسرے سے بات کی تو حانث نہیں ہوگا۔

ائمہ ثلاثہ کی دلیل یہ ہے کہ حالف نے " **لا اکلم ھذا او ھذا وھذا** " سے قسم کھائی تو اس نے جب " **لا اکلم ھذا او ھذا** " کہا تو عدم کلام کا حکم لاعلی التعیین کسی ایک کے لئے ثابت ہو گیا کیوں کہ او احد المذکورین کو شامل ہوتا ہے اور وہ ایک غیر معین ہونے کی وجہ سے نکرہ ہے اور نکرہ جب تحت النفی واقع ہو جائے تو وہ عام ہوتا ہے اس لئے عدم کلام کا حکم ہر ایک کو شامل ہوگا گویا اس نے اس طرح قسم کھائی " **لا اکلم ھذا ولا ھذا** " پھر جب اس نے کہا " **وھذا** " تو اس نے تیسرے کا عطف واو جمع کے ذریعے سے دوسرے پر کیا تو گویا اس نے اس طرح کہہ دیا " **لا اکلم ھذا ولا ھٰذین** ' کہ میں بات نہیں کروں گا نہ پہلے سے اور نہ آخری دو سے۔ پہلا اکیلا عدم کلام کی قسم میں شامل ہے اور آخری دو کا مجموعہ عدم کلام کی قسم میں شامل ہے لہٰذا صرف پہلے سے بات کی تب بھی حانث ہوگا[1] لیکن صرف دوسرے سے یا تیسرے سے بات کی تو حانث نہیں ہوگا۔ جب تک کہ دونوں سے بات نہ کرے، جب دونوں

[1] اور آخری دو سے بات کی تب بھی حانث ہوگا۔

سے بات کرے تو حانث ہو جائے گا۔

امام زفر رحمہ اللہ کا مسئلہ طلاق پر اس کو قیاس کرنا صحیح اس لئے نہیں کہ " هذه طالق او هذه و هذه " میں کلمہ او احد المذکورین غیر معین کو شامل ہے اور وہ غیر معین موضع اثبات میں ہے اور موضع اثبات میں نکرہ عموم کا فائدہ نہیں دیتا اور حلف کے مسئلے میں او کے معنی کی وجہ سے وہ غیر معین نکرہ ہے اور نکرہ نفی میں عموم کا فائدہ دیتا ہے اس لئے حلف کے مسئلے کو طلاق کے مسئلے پر قیاس کرنا صحیح نہیں ہے۔

قوله : ولو قال بع هذا العبد او هذا الخ ۔مولیٰ نے کسی آدمی کو غلام بیچنے پر وکیل بنایا غلام دو تھے مولیٰ نے وکیل کو کہا "بع هذا العبد او هذا" تو وکیل کو اختیار ہوگا کہ وہ ان دونوں میں سے کسی ایک کو فروخت کرے کیوں کہ متکلم نے او کو انشاء میں استعمال کیا ہے اور او انشاء میں استعمال ہو تو وہ تخییر کے لئے ہوتا ہے لہٰذا وکیل کو اختیار ہوگا کہ کسی ایک غلام کو بیچے لیکن جب اس نے کسی ایک غلام کو بیچ دیا تو وہ غلام بیچنے کے لئے متعین ہو جائے گا۔

ولو دخل او فی المهر بان تزوجها علی هذا او علی هذا یحکم مهر المثل عند ابی حنیفة رحمه الله لان اللفظ یتناول احدهما والموجب الاصلی مهر مثل فیترجح ما یشابهه وعلی هٰذا قلنا التشهد لیس برکن فی الصلوٰة لان قوله علیه السلام اذا قلت هذا او فعلت هذا فقد تمت صلاتک علق الاتمام باحدهما فلا یشترط کل واحد منهما وقد شرطت القعدة بالاتفاق فلا یشترط قرأة التشهد۔

ترجمہ:- اور اگر کسی نے او کو مہر میں داخل کیا اس طرح کہ کسی عورت سے نکاح کیا اس پر یا اس پر تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک مہر مثل کو حکم بنایا جائے گا اس لئے کہ لفظ او ان دونوں میں سے ایک کو شامل ہوتا ہے اور نکاح کا حکم اصلی مہر مثل ہے تو وہ مقدار راجح ہوگی جو مہر مثل کے مشابہ ہو۔اور اسی بنا پر ہم احناف نے کہا کہ نماز میں تشہد کا پڑھنا رکن نہیں ہے اس لئے کہ نبی علیہ السلام کے فرمان " اذا قلت هذا او فعلت هذا فقد تمت صلاتک " (جب تو یہ کہہ دے یا یہ کرلے تو تمہاری نماز مکمل ہوگئی) نے نماز کے مکمل ہونے کو ان دونوں میں سے ایک پر معلق کیا ہے اس لئے تشہد اور قعدہ میں سے ہر ایک شرط نہیں ہوگا حالانکہ قعدہ بالاتفاق شرط ہے پس تشہد کا پڑھنا

شرط نہیں ہوگا۔

تشریح: -اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ نے او کے معنی پر دو مسئلے متفرع کر کے ذکر کئے ہیں۔

پہلا مسئلہ: - **ولو دخل او فی المهر الخ** ۔اگر کسی آدمی نے کسی عورت سے شادی کی اور مہر میں حرف او استعمال کیا مثلاً اس نے اس طرح کہا " **تزوجتک علی هذا ای علیٰ الف او علی هذا ای علی الفین** " کہ میں نے تجھ سے شادی کی ـــــ ایک ہزار یا دو ہزار پر تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک مہر مثل کو فیصل بنایا جائے گا یعنی جو مقدار مہر مثل کے قریب ہوگی وہ مقدار مہر قرار دیجائے گی۔اگر عورت کا مہر مثل ایک ہزار یا اس سے کم ہو تو اس کو ایک ہزار مہر ملے گا اور اگر اس کا مہر مثل دو ہزار روپے یا اس سے کم ہو تو اس کو دو ہزار مہر ملے گا اس لئے کہ لفظ او اس پر دلالت کرتا ہے کہ ان دونوں میں سے لاعلی التعیین ایک مقدار مہر ہے لیکن وہ مقدار کون سی ہے، اس میں جہالت ہے اور جب تسمیہ میں جہالت ہو تو مہر مثل کی طرف رجوع کیا جاتا ہے کیوں کہ نکاح میں اصل حکم مہر مثل ہے، جیسا کہ بیع میں اصل حکم قیمت ہے اور مہر مثل بھی بضعہ کی قیمت ہوتا ہے، اس لئے نکاح میں اصل حکم مہر مثل ہوگا۔ مہر مسمیٰ کی طرف رجوع تب کرتے ہیں جب وہ من کل وجہ صحیح ہو اور اس میں کوئی جہالت نہ ہو، یہاں تسمیہ مہر میں چونکہ جہالت ہے اس لئے اس مقدار کو مہر قرار دیا جائے گا جو مہر مثل کے قریب ہو۔اگر ایک ہزار کی مقدار مہر مثل کے قریب ہو یعنی عورت کا مہر مثل ایک ہزار یا اس سے کم ہو تو عورت کو ایک ہزار مہر ملے گا۔ایک ہزار سے مہر مثل کم ہو تو عورت کو ایک ہزار اس لئے ملے گا کہ خاوند زیادہ دینے پر رضامند ہے۔اور دو ہزار مہر مثل کے قریب ہو تو اس کو دو ہزار مہر ملے گا اگر عورت کا مہر مثل دو ہزار سے زیادہ ہو تو عورت کو دو ہزار ہی مہر ملے گا کیوں کہ وہ اپنا حق اپنی خوشی سے ساقط کرنے پر راضی ہوگئی۔

دوسرا مسئلہ: -او کے تردید والے معنی پر مصنف رحمہ اللہ نے دوسرا مسئلہ یہ متفرع کیا ہے کہ تشہد کا پڑھنا نماز میں ہمارے علمائے احناف کے نزدیک فرض نہیں ہے۔امام شافعی رحمہ اللہ کے ہاں فرض ہے اگر کسی نے چھوڑ دیا تو اس کی نماز نہیں ہوگی۔امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے ہاں تشہد کا پڑھنا فرض نہیں بلکہ واجب ہے اگر کسی نے بھول کر چھوڑ دیا تو اس کی نماز ہو جائے گی بایں معنی کہ فرضیت اس کے ذمے سے ساقط ہو جائے گی۔

امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل مصنف رحمہ اللہ نے ذکر کی ہے کہ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت

عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کو تشہد سکھلایا تھا تو فرمایا تھا " اذا قلت هٰذا او فعلت هٰذا فقد تمت صلاتک" کہ جب تم تشہد پڑھ لو یا قعدہ میں بیٹھ جاؤ تو تمہاری نماز مکمل ہو جائے گی۔اس فرمان میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز کے اتمام کو تشہد اور قعدہ میں سے کسی ایک پر معلق کیا ہے معلوم ہوا کہ ان دونوں میں سے کوئی ایک فرض ہے کیوں کہ او احد المذکورین کو شامل ہونے کیلئے آتا ہے اور قعدہ اخیرہ بالاتفاق فرض ہے جب قعدہ اخیرہ کے فرض ہونے پر اتفاق ہو گیا تو تشہد کا پڑھنا فرض نہیں ہوگا ورنہ او کے معنی پر عمل نہیں ہو سکے گا۔

ثم هذه الكلمة في مقام النفي يوجب نفي كل واحد من المذكورين حتى لو قال لا اكلم هٰذا او هذا يحنث اذا كلم احدهما وفي الاثبات يتناول احدهما مع صفة التخيير كقولهم خذ هذا او ذالک ومن ضرورة التخيير عموم الاباحة قال الله تعالىٰ فكفارته اطعام عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة۔

ترجمہ:- پھر او کا یہ کلمہ نفی کے مقام میں مذکورہ دو چیزوں میں سے ہر ایک کی نفی کو ثابت کرتا ہے اسی لئے اگر کسی آدمی نے کہا " لا اكلم هٰذا او هٰذا " (میں اِس سے بات نہیں کروں گا یا اِس سے) تو وہ حانث ہو جائے گا جب وہ ان دونوں میں سے کسی ایک سے بات کرے اور او اثبات کے مقام میں مذکورہ دو میں سے ایک کو شامل ہوتا ہے تخییر کی صفت کے ساتھ جیسے کہنے والوں کا قول یہ لے لو یا وہ، اور تخییر کے ساتھ لازم ہے اباحت کا عام ہونا۔اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا" **فكفارته اطعام عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة**" ترجمہ قسم توڑنے کا کفارہ دس مسکینوں کو درمیانے درجے کا وہ کھانا کھلانا ہے جو تم اپنے گھر والوں کو کھلاتے ہو یا ان کو کپڑے دینا ہے یا ایک رقبہ آزاد کرنا ہے۔

تشریح:- مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ کلمہ او نفی کے مقام میں واقع ہو تو معطوفین میں سے ہر ایک کی نفی کو ثابت کرتا ہے،اس کی دلیل یہ ہے کہ او احد المذکورین کیلئے آتا ہے اور احد المذکورین غیر معین ہونے کی وجہ سے نکرہ ہے اور نکرہ نفی کے تحت واقع ہو تو وہ عموم افراد کا فائدہ دیتا ہے اس لئے معطوفین میں سے ہر ایک کی نفی ہو جائے گی۔مثلاً

کسی نے قسم کھائی " لا اکلم هذا او هذا " میں اس سے کلام نہیں کروں گا یا اس سے ۔تو عدم کلام کا حکم دونوں کیلئے ثابت ہوگا۔ان میں سے کسی ایک سے بات کی تو وہ حانث ہو جائے گا۔

قوله : وفی الاثبات یتناول الخ اور او مقام اثبات میں صرف ایک فرد کو شامل ہوتا ہے اور اس فرد کو متعین کرنے کا اختیار مخاطب کو ہوگا۔ جب او تخییر کے لئے ہو تو اس کے لئے ضروری ہے کہ او مقام اثبات میں انشاء کے اندر واقع ہو جیسے " خذ هذا او ذالک " تو مخاطب کو کسی ایک کے لینے کا اختیار ہوگا لیکن اگر وہ اخبار کی قبیل سے ہو تو پھر او تخییر کا فائدہ نہیں دے گا جیسے پہلے گزرا ہے کہ کسی آدمی نے کسی عورت کے ساتھ نکاح کیا اور کہا " زوجتک علی الف او الفین "،تو شوہر کو مہر کی ایک مقدار متعین کرنے کا اختیار نہیں ہوگا بلکہ مہر مثل کو حکم بنایا جائے گا۔

قوله : ومن ضرورة التخییر عموم الاباحة ۔مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ تخییر کے ساتھ عموم اباحت لازم ہے۔ جب او مقام انشاء میں تخییر کے لئے آتا ہے تو یہ تخییر اس وقت ہوگی جب مخاطب کے لئے معطوفین میں سے ہر ایک کا کرنا مباح ہو۔

مصنف رحمہ اللہ نے عموم اباحت کی تائید کے لئے قرآن کی آیت پیش کی ہے جس کا ترجمہ گزر چکا ہے اس آیت میں دو جگہ او استعمال ہوا ہے۔ یہ کلام لفظاً خبر اور معنیً انشاء ہے یہ کلام انشاء اس لئے ہے کہ یہ کلام امر کے معنی میں ہے " فکفارته الخ " ای فلیکفر الحالف باطعام عشرة مساکین من اوسط ما تطعمون اهلیکم او کسوتهم او تحریر رقبة" جب کلام معنی انشاء ہے تو قسم کھانے والے نے حانث ہونے کے بعد اطعام، کسوة اور تحریر رقبة تین چیزوں میں سے کسی ایک چیز کے ساتھ بھی کفارہ ادا کیا تو کفارہ ادا ہو جائے گا۔ اور جو آدمی ان تینوں چیزوں میں سے کسی کے ساتھ بھی کفارہ ادا کرنے پر قادر نہ ہو تو پھر وہ تین روزے رکھ کر کفارہ ادا کرے اسی کو اللہ تعالیٰ نے آگے فرمایا" فمن لم یجد فصیام ثلثة ایّام "۔

وقد یکون او بمعنی حتی قال اللہ تعالیٰ لیس لک من الامر شیئ او یتوب علیهم قیل معناه حتی یتوب علیهم قال اصحابنا لو قال لا ادخل هذه الدار او ادخل هذه الدار یکون او بمعنی حتی لو دخل الاولیٰ اولاً حنث ولو دخل الثانیة اولا برَّ فی یمینه . وبمثله لو قال لاافارقک او تقضی دَینی یکون بمعنی حتی تقضی دَینی۔

ترجمہ:- اور کبھی او حتی کے معنی میں ہوتا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا" **لیس لک من الامر شیئ او یتوب علیھم**" (آپ کو ان کے معاملے کا کچھ اختیار نہیں یہاں تک کہ اللہ تعالیٰ ان کی توبہ قبول کرلیں) کہا گیا ہے کہ یہ آیت **حتـی یتوب** کے معنی میں ہے۔ ہمارے علماء نے کہا ہے کہ اگر کسی نے قسم کھائی "**لا ادخل ھذہ الدار او ادخل ھذہ الدار**" تو او حتی کے معنی میں ہوگا۔ اگر وہ قسم کھانے والا اولاً پہلے گھر میں داخل ہوا تو وہ حانث ہو جائے گا، اور اگر پہلے دوسرے گھر میں داخل ہوا تو وہ اپنی قسم کو پورا کرنے والا ہوگا اور اسی طرح ہے اگر کسی نے کہا " **لاافـــارقک او تقضی دَینی**" تو یہ **حتی تقضی دَینی** کے معنی میں ہوگا۔

تشریح:- اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ نے او کا مجازی معنی بیان فرمایا ہے اگر او کا حقیقی معنی عطف والا درست نہ ہو تو پھر او حتی کے معنی میں ہوگا جس طرح قابل امتداد چیزوں میں حتی غایت کے لئے ہوتا ہے اسی طرح او بھی قابل امتداد چیزوں میں مجازاً غایت کے لئے ہوگا اور اس معنی مجازی کے لئے دو شرطیں ہیں۔

(۱)...... اس محل میں معنی مجازی کی صلاحیت ہو۔ (۲)...... حقیقی معنی کے ترک پر اور مجازی معنی کے ثبوت پر کوئی دلیل موجود ہو۔

مصنف رحمہ اللہ نے او کے اس مجازی معنی پر قرآن کی آیت پیش کی ہے اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا "**لیـس لک مـن الامـر شیئ او یتـوب علیھم**" یہ آیت کریمہ اس وقت نازل ہوئی تھی جب جنگ احد میں نبی کریم ﷺ کا ایک دانت مبارک شہید ہوا اور چہرہ مبارک زخمی ہوا تو نبی علیہ السلام نے ارشاد فرمایا " **کیف یـفـلـح قـوم شـجـوا نبیھـم وھو یدعوھم الی اللہ**" وہ قوم کیسے فلاح پائے گی جس نے اپنے پیغمبر کو زخمی کیا حالانکہ وہ انہیں اللہ تعالیٰ کی طرف بلاتا ہے، گویا آپ ﷺ نے ان کے ایمان سے مایوس ہو کر ان کے لئے بد دعا کرنے کا ارادہ فرمایا تو اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا کہ آپ کو ان کے حق میں بد دعا کرنے کا کوئی اختیار نہیں یہاں کہ ان میں سے بعض کو میں توبہ کی توفیق دیدوں اور وہ ایمان لے آئیں اور جو کفر پر قائم رہیں انہیں دائمی عذاب میں مبتلا کروں۔

اس آیت کریمہ میں او کا معنی حقیقی عطف والا نہیں ہو سکتا اس لئے کہ اگر او عطف کے لئے ہو تو اس کا عطف یا تو شیئ پر ہوگا یا لیس پر ہوگا اور عطف ان دونوں پر صحیح نہیں۔ شیئ پر اس لئے صحیح نہیں شیئ اسم ہے اور یتوب فعل ہے اور فعل کا عطف اسم پر صحیح نہیں ہوتا۔ اور لیـس پر اس لئے صحیح نہیں کہ لیـس ماضی اور یتـوب مضارع ہے اور

مضارع کا عطف ماضی پر صحیح نہیں ہوتا۔ جب عطف والا معنی نہیں ہوسکتا تو پھر او غایت (حتی) کے معنی میں ہوگا اور جس محل میں استعمال ہوا ہے یہ محل غایت کے معنی کی صلاحیت بھی رکھتا ہے اس طرح کہ اللہ تعالیٰ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو فرمایا کہ آپ کو ان مشرکین کے حق میں بددعا کرنے کا کوئی اختیار نہیں یہاں تک کہ اللہ تعالیٰ ان کی توبہ قبول کرلیں گویا کہ اختیار کی انتہا توبہ پر ہورہی ہے۔ جب توبہ کے دروازے کھلے ہیں اور ان میں سے کوئی توبہ کرلے تو آپ کو ان پر بددعا کرنے کا کوئی اختیار نہیں تو اختیار کی انتہا توبہ پر ہوئی اور یہی غایت کا معنی ہے۔ مصنف رحمہ اللہ نے قیل معناہ حتی یتوب علیهم فرما کر اس کو قیل کے ساتھ اس لئے ذکر فرمایا ہے کہ بعض کے نزدیک او یتوب علیهم میں او، الا ان کے معنی میں ہے۔

قولہ: قال اصحابنا لو قال الخ ۔او کے بمعنی غایت پر مسئلہ متفرع کرتے ہوئے ہمارے علماء نے کہا ہے کہ کسی نے قسم کھائی " لا ادخل هذه الدار او ادخل هذه الدار " تو اس میں او حتی کے معنی میں ہوگا اس لئے کہ او کا حقیقی معنی متعذر ہے اس لئے کہ او کا ماقبل منفی اور اس کا مابعد کلام مثبت ہے اور کلام مثبت کا عطف کلام منفی پر نہیں ہوتا اور او جس محل میں واقع ہوا ہے وہ محل معنی مجازی (معنی غایت) کی صلاحیت بھی رکھتا ہے اس طرح کہ عدم دخول کی انتہاء دوسرے گھر پر ہوگی، تو او بمعنی حتی کے ہوگا اس کلام کا معنی یہ ہوگا کہ میں اس گھر میں داخل نہیں ہوں گا یہاں تک کہ اس گھر میں داخل ہوں، یعنی دوسرے گھر میں پہلے داخل ہوں گا پھر پہلے گھر میں داخل ہوں گا۔ اب اگر وہ پہلے گھر میں اولاً داخل ہو تو قسم کے مطابق عمل نہ کرنے کی وجہ سے حانث ہوجائے گا۔ اور اگر پہلے دوسرے گھر میں داخل ہو تو وہ اپنی قسم کو پورا کرنے والا ہوگا۔ اسی طرح اگر کسی نے کہا " لا افارقک او تقضی دینی " او کا حقیقی معنی متعذر ہے کیوں کہ او کلام منفی اور مثبت کے درمیان واقع ہوا ہے تو او بمعنی حتی کے ہوگا اور اس کا معنی یہ ہوگا کہ میں تجھ سے جدا نہیں ہوں گا یہاں تک کہ تو مجھے میرا قرض ادا کردے یعنی میرے جدا نہ ہونے کی انتہا میرا قرض ادا کرنے پر ہوگی۔ کہنے والے نے اگر قسم کھا کر اس طرح کہا تھا اور وہ قرض کی وصولی کے بعد اس سے جدا ہوا تو اس کی قسم پوری ہوگی، کیوں کہ اس کے ساتھ لگا رہنے کی انتہاء قرض کی ادائیگی پر ہوگئی۔ اور اگر قرض کی وصولی سے پہلے جدا ہوگیا تو حانث ہوجائے گا کیوں کہ جدا نہ ہونے کی انتہا قرض کی وصولی پر نہیں ہوئی۔

فصل، حتی للغاية كالىٰ فاذا كان ما قبلها قابلا للامتداد وما بعدها يصلح غاية له كانت الكلمة عاملة بحقيقتها مثاله ما قال محمد رحمه الله اذا قال عبدی

حرٌّ ان لم اضربک حتی یشفع فلان او حتی تصیح او حتی تشتکی بین یدیّ او حتی یدخل اللیل کانت الکلمة عاملة بحقیقتهالان الضرب بالتکرار یحتمل الامتداد وشفاعة فلان وامثالها تصلح غایة للضرب فلو امتنع عن الضرب قبل الغایة حنث ولو حلف لایفارق غریمه حتی یقضیه دینه ففارقه قبل قضاء الدین حنث فاذا تعذر العمل بالحقیقة لمانع کالعرف کما لو حلف ان یضربه حتی یموت او حتی یقتله حمل علی الضرب الشدید باعتبار العرف۔

ترجمہ:۔حتی الی کی طرح غایت کے لئے آتا ہے پس جب حتی کا ماقبل امتداد کے قابل ہواور اس کا مابعد اس امتداد کا غایت بننے کی صلاحیت رکھتا ہو تو حتی کا کلمہ اپنے معنی حقیقی (غایت) میں عمل کرنے والا ہوگا اس کی مثال وہ ہے جو امام محمد رحمہ اللہ نے کہا ہے کہ جب کسی مولیٰ نے کہا میرا غلام آزاد ہے اگر میں تجھے نہ ماروں یہاں تک کہ فلاں آدمی سفارش کرے یا یہاں تک کہ تو چیخے یا یہاں تک کہ تو میرے سامنے فریاد کرے یا یہاں تک کہ رات داخل ہو جائے تو حتی کا کلمہ اپنے معنی حقیقی میں عمل کرنے والا ہوگا اس لئے کہ تکرار کے ساتھ مارنا لمبا ہونے کا احتمال رکھتا ہے اور فلاں آدمی کی سفارش اور اس جیسے دوسرے افعال (چیخ وپکار اور فریاد وغیرہ) مارنے کا غایت بننے کی صلاحیت رکھتے ہیں پس قسم کھانے والا اگر مارنے سے رک گیا غایۃ سے پہلے تو وہ حانث ہو جائے گا اور اگر کسی نے قسم کھائی کہ وہ اپنے مدیون سے جدا نہیں ہوگا یہاں تک کہ وہ اس کو اس کا قرض ادا کردے پھر قسم کھانے والا اس مدیون سے جدا ہو گیا دین ادا کرنے سے پہلے تو وہ حانث ہو جائے گا پس جب حقیقت پر عمل کرنا دشوار ہو جائے کسی مانع کی وجہ سے مثلاً عرف جیسے کہ اگر کوئی قسم کھائے کہ وہ فلاں کو مارے گا یہاں تک کہ وہ مر جائے یا یہاں تک کہ وہ اس کو قتل کردے تو اس کو شدید مار پر حمل کیا جائے گا عرف کے اعتبار کی وجہ سے۔

تشریح:۔اس فصل میں مصنف رحمہ اللہ نے حروف معانی میں سے ساتویں حرف حتی کا معنی اور اس کی مثالیں بیان فرمائی ہیں مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ الی کی طرح حتی غایت کے لئے آتا ہے غایت اس چیز کو کہا جاتا ہے جس پر کسی چیز کی انتہا ہو اور جس چیز کی انتہا ہو اس کو مغیا کہا جاتا ہے حتی کا مابعد غایۃ ہوتا ہے اور اس کا ماقبل مغیا کہلاتا ہے۔

جب حتی کا مابعد ماقبل کا غایۃ ہوتو اس کا ماقبل کے ساتھ تعلق ضرور ہوگا کبھی یہ تعلق جزئیت کے علاوہ کا ہوتا ہے جیسے سلام ھی حتی مطلع الفجر، ھی کا مرجع رات ہے اور حتی کا مابعد طلوع فجر رات کا جز نہیں البتہ فجر اور رات کا آپس میں اتصال کا تعلق ہے اور کبھی مابعد کا ماقبل کے ساتھ جزئیت کا تعلق ہوتا ہے یعنی مابعد ماقبل کا جزء ہوتا ہے اور جزء دو طرح ہوتا ہے ایک یہ کہ مابعد ماقبل کا جزء قوی ہوتا ہے، جیسے "مات الناس حتی الا نبیاء" لوگ مر گئے یہاں تک کہ انبیاء بھی، انبیاء بھی لوگوں میں سے ہوتے ہیں لیکن الناس کا جزء قوی ہیں کبھی مابعد ماقبل کا جزء ضعیف ہوتا ہے جیسے قدم الحاج حتی المشاۃ حاجی آ گئے یہاں تک کہ پیدل چلنے والے بھی، پیدل آنے والے لوگ حاجیوں کے ضعیف و کمزور افراد میں سے ہیں۔

قولہ فاذا کان ماقبلھا الخ ۔مصنف رحمہ اللہ نے حتی کے تین معنی بیان فرمائے ہیں جن میں سے پہلا معنی حقیقی ہے۔

پہلا معنی: –حتی کا معنی حقیقی غایت ہے مصنف رحمہ اللہ نے غایت کے معنی کے لئے مذکورہ عبارت میں دو شرطیں ذکر کی ہیں پہلی شرط یہ ہے کہ حتی سے پہلے ایسا فعل ہو جو لمبا ہو سکتا ہو اور دوسری شرط یہ ہے کہ حتی کا مابعد ماقبل فعل کا غایۃ بننے کی صلاحیت رکھتا ہو یعنی مابعد ایسا فعل ہو جس پر کسی دوسرے فعل کی انتہا ہو سکتی ہو جب یہ دونوں شرطیں پائی جائیں گی تو حتی معنی حقیقی غایت کے لئے ہوگا لیکن اگر دونوں شرطیں نہ ہوں یا ان میں سے کوئی ایک شرط نہ ہو تو پھر حتی غایت کے لئے نہیں ہوگا۔

غایت کے معنی کی مثال وہ ہے جو امام محمد رحمہ اللہ نے ذکر کی ہے کہ کسی آدمی نے کہا" عبدی حر ان لم اضر بک حتی یشفع فلان " یا اس طرح کہا "عبدی حر ان لم اضر بک حتی تصیح " یا اس طرح کہا "عبدی حر ان لم اضربک حتی ید خل اللیل " ان چاروں مثالوں میں حتی غایت کے لئے ہے اور دونوں شرطیں پائی جاتی ہیں اس طرح کہ حتی کا ماقبل فعل ضرب بار بار مارنا لمبا ہونے کا احتمال رکھتا ہے اور اس کا مابعد فعل فلاں آدمی کی سفارش مضروب کی چیخ و پکار یا مضروب کی فریاد یا رات کا داخل ہونا ماقبل کا غایت بننے کی صلاحیت رکھتے ہیں اس طرح کہ کسی آدمی کی سفارش کی وجہ سے یا مضروب کی چیخ و پکار کی وجہ سے یا مضروب کی معافی کی وجہ سے یا رات کے داخل ہونے کی وجہ سے لوگ مارنے کو ختم کر دیتے ہیں ان چاروں صورتوں میں اگر حالف نے فلاں کی سفارش تک مار جاری رکھی یا مضروب کی چیخ و پکار تک یا مضروب کی فریاد تک یا رات کے داخل ہونے تک مار جاری

یا "عبدی حر ان لم اضربک حتی تشتکی بین یدی" یا اس طرح کہا

رکھی تو یہ قسم پوری کرنے والا ہوگا لیکن اگر ان مذکورہ افعال سے پہلے مار کو ختم کر دیا تو وہ حانث ہو جائے گا یعنی اس کا غلام آزاد ہو جائیگا۔

دوسری مثال: -ایک آدمی نے قسم کھائی" **لایفارق غریمه حتی یقضیه دینه** " وہ اپنے مقروض سے جدا نہیں ہوگا یہاں تک کہ وہ اس کا قرض ادا کرے اس میں بھی دونوں شرطیں موجود ہیں حتی کا ماقبل فعل عدم مفارقت یعنی اس کے ساتھ لگا رہنا اور جدا نہ ہونا لمبا ہونے کا احتمال رکھتا ہے اور اس کا مابعد دین کا ادا کرنا غایت بننے کی صلاحیت رکھتا ہے قسم کھانے والا اگر دین کے ادا کرنے تک اس کے ساتھ لگا رہا تو اس کی قسم پوری ہو جائے گی اور اگر دین ادا کرنے سے پہلے اس سے جدا ہو گیا تو وہ حانث ہو جائے گا کیونکہ عدم مفارقت کی انتہا قضاء دین پر نہ ہوئی۔

قوله فاذا تعذر العمل الخ ۔مصنف رحمہ اللہ نے اس عبارت میں اعتراض مقدر کا جواب دیا ہے اعتراض یہ ہے کہ ہم آپ کو ایسی مثال دکھاتے ہیں جہاں دونوں شرطیں پائی جاتی ہیں لیکن حتی غایت کے معنی میں نہیں ہے مثلاً کسی نے قسم کھائی " **واللہ اضربه حتی یموت** " یا" **واللہ اضربه حتی یقتله** " حتی کا ماقبل فعل ضرب قابل امتداد ہے اور اس کا مابعد غایت بننے کی صلاحیت رکھتا ہے جب کوئی مر جائے یا قتل ہو جائے تو آدمی اپنی مار ختم کر دیتا ہے ہمارے فقہاء نے کہا ہے کہ اگر قسم کھانے والے نے مضروب کی موت یا قتل سے پہلے اپنی مار ختم کر دی تو بھی وہ حانث نہیں ہوگا حالانکہ اس کو حانث ہو جانا چاہیئے تھا۔ کیوں کہ اس کے مارنے کی انتہاء موت اور قتل پر نہیں ہوئی۔

جواب: -مصنف رحمہ اللہ نے جواب دیا کہ جب حتی کے معنی حقیقی (غایۃ) پر کسی مانع کی وجہ سے عمل متعذر ہو جائے تو پھر اس کو معنی حقیقی پر حمل نہیں کیا جائے گا اور یہاں پر مانع عرف ہے اگر کوئی آدمی اس طرح کی قسم کھائے تو موت اور قتل سے مراد ضرب شدید ہوتا ہے اس لئے ان دونوں صورتوں میں موت اور قتل کو ضرب شدید محمول کیا جائے گا اگر قسم کھانے والے نے مضروب کو شدید مار دی اور موت وقتل سے پہلے مار ختم کر دی تو اس کی قسم پوری ہو جائے گی کیونکہ عرف میں موت اور قتل سے شدید مار مراد ہوا کرتی ہے ہاں اگر قسم کھانے والے نے دو چار مکے مار کر چھوڑ دیا تو پھر حانث ہو جائے گا کیونکہ اس کے مارنے کی انتہا شدید ضرب پر نہیں ہوئی۔

وان لم یکن الاول قابلا للامتداد والأخر صالحا للغاية وصلح الاول سببا والأخر جزاءً يحمل على الجزاء مثاله ماقال محمد رحمه الله اذا قال لغيره

عبدی حر ان لم اٰتک حتی تغدینی فاتا ہ فلم یغدہ لا یحنث لان التغدیۃ لا یصلح غایۃ للاتیان بل ھو داع الی زیادۃ الاتیان وصلح جزاءً فیحمل علی الجزاءِ فیکون بمعنی لام کی فصار کما قال ان لم اٰتک اتیاناً جزاء ہ التغدیۃ۔

ترجمہ:- اور اگر حتی کا ماقبل امتداد کے قابل نہ ہو اور اس کا مابعد غایۃ بننے کی صلاحیت نہ رکھتا ہو اور ماقبل سبب بننے کی اور مابعد جزا بننے کی صلاحیت رکھتا ہو تو حتی کو جزا پر محمول کیا جائے گا اس کی مثال وہ ہے جو امام محمد رحمہ اللہ نے کہا ہے کہ جب کسی آدمی نے دوسرے آدمی سے کہا میرا غلام آزاد ہے اگر میں تیرے پاس نہ آؤں یہاں تک کہ تو مجھے دوپہر کا کھانا کھلائے پھر کہنے والا آدمی اس کے پاس آیا اور دوسرے نے اس کو دوپہر کا کھانا نہ کھلایا تو مولیٰ حانث نہ ہوگا اس لئے کہ دوپہر کا کھانا آنے کی غایت بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا بلکہ وہ تو زیادہ آنے کا سبب بنتا ہے اور دوپہر کا کھانا جزا بننے کی صلاحیت رکھتا ہے تو کھانے کو جزا پر محمول کیا جائے گا اور حتیٰ لام کی کے معنی میں ہے، پس یہ ایسا ہوگیا کہ اس نے کہا ہو اگر میں تیرے پاس نہ آؤں ایسا آنا جس کی جزا دوپہر کا کھانا ہو۔

تشریح:- اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ نے حتی کا دوسرا معنی اور اس کی مثال بیان فرمائی ہے جب حتی کا ماقبل امتداد کی صلاحیت نہ رکھتا ہو اور اس کا مابعد غایت بننے کی صلاحیت نہ رکھتا ہو بلکہ حتی کا ماقبل سبب بننے اور مابعد جزا بننے کی صلاحیت رکھتا ہو تو وہاں حتی غایت کے لئے نہیں ہوگا بلکہ حتی سببیہ ہوگا اور لام کی کے معنی میں ہوگا اور حتی کے مابعد کو جزا پر محمول کیا جائے گا جزا اور غایت کے معنی میں مناسبت بھی ہے اس طرح کہ مغیا غایت پر ختم ہو جاتا ہے جس طرح سبب جزا پر جا کر ختم ہو جاتا ہے۔

مصنف رحمہ اللہ نے اس کی مثال میں امام محمد رحمہ اللہ کا وہ قول پیش کیا ہے جو انہوں نے زیادات میں فرمایا ہے مولیٰ نے کسی دوسرے سے کہا" **عبدی حر ان لم اٰتک حتی تغدینی** " اس مثال میں حتی غایت کے معنی میں نہیں ہوسکتا اس لئے کہ حتی کا ماقبل فعل اتیان ہے جو قابل امتداد نہیں اس کو فعل آنی کہتے ہیں اس لئے کہ جوں ہی وہ پہنچا تو آنا ہوگیا تو پہلی شرط نہیں پائی گئی اور دوسری شرط بھی نہیں پائی جاتی حتی کا مابعد (تغدیہ) غایت بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا اس طرح کہ کوئی آدمی دوسرے کو دوپہر کا کھانا کھلائے اور وہ آنا چھوڑ دے ایسا نہیں ہوتا یعنی آنے کی انتہا کھانے پر نہیں ہوسکتی بلکہ کھانا تو بار بار آنے کا باعث بنتا ہے تو دوسری شرط بھی نہیں پائی گئی اور حال یہ ہے کہ اس

مثال میں پہلا فعل اتیان سبب بننے اور دوسرا فعل تغدیہ جزا بننے کی صلاحیت رکھتا ہے تو حتی لام کی کے معنی میں ہوگا جس طرح لام کی کا ماقبل مابعد کا سبب ہوتا ہے جیسے " اسلمت کی ادخل الجنة "اسلام دخول جنت کا سبب ہے اسی طرح فعل اتیان کھانے کا سبب ہوگا اور حتی کے معنی حقیقی (غایت) کی اس معنی مجازی (سببیت) کے ساتھ مناسبت بھی موجود ہے اس طرح کہ مغیا کی انتہا غایت پر ہوتی ہے جس طرح کہ سبب کی انتہا جزا پر ہوتی ہے۔

اس مثال کا معنی یہ ہوگا کہ اگر میں نہ آؤں ایسا آنا جس کی جزا دوپہر کا کھانا ہو تو میرا غلام آزاد ہوگا پس مولیٰ اس کے پاس آیا ایسے آنے کے ساتھ کہ وہ آنا تغدیہ کیلئے سبب بن سکتا ہو تو مولیٰ کا غلام آزاد نہیں ہوگا اور مولیٰ حانث نہیں ہوگا اگر چہ مخاطب نے اس کو کھانا نہ کھلایا ہو، ہاں اگر مولیٰ مخاطب کے پاس آیا ہی نہیں تو حانث ہو جائے گا اور غلام آزاد ہو جائے گا کیونکہ قسم پوری نہیں ہوئی۔ اسی طرح اگر مولیٰ ایسے آنے کے ساتھ آیا کہ صرف ایک لمحہ ٹھہر کر واپس چلا جا گیا تب بھی حانث ہو جائے گا کیونکہ یہ آنا تغدیہ کا سبب نہیں بن سکتا اگر حتی غایت کیلئے ہوتا اور مولیٰ مخاطب کے پاس آجاتا اور مخاطب اس کو کھانا نہ کھلاتا تو مولیٰ کا غلام آزاد ہو جاتا کیونکہ آنے کی انتہا کھانے پر نہ ہوئی۔

واذا تعذر هذا بان لایصلح الأخر جزاء للاوّل حمل على العطف المحض مثاله ماقال محمدؒ اذا قال عبدى حرّان لم اٰتک حتى اتغدّى عندک اليوم او ان لم تأتنى حتى تغدى عندى اليوم فأتاه فلم يتغد عنده فى ذالک اليوم حنث وذالک لانه لما اضيف کل واحد من الفعلين الىٰ ذات واحد لایصلح ان يكون فعله جزاء لفعله فيحمل على العطف المحض فيكون المجموع شرطاً للبرّ .

ترجمہ:- اور جب یہ متعذر ہو جائے اس طرح کہ حتی کا مابعد ماقبل کے لئے جزاء بننے کی صلاحیت نہ رکھتا ہو تو حتی کو عطف محض پر محمول کیا جائے گا اس کی مثال وہ ہے جو امام محمد رحمہ اللہ نے کہا ہے کہ جب کسی مولیٰ نے کہا کہ میرا غلام آزاد ہے اگر میں تیرے پاس نہ آؤں، —— پھر میں تیرے پاس آج دوپہر کا کھانا کھاؤں یا اگر تو میرے پاس نہ آئے —— پھر تو آج میرے پاس دوپہر کا کھانا نہ کھائے پس وہ مولیٰ اس کے پاس آیا اور اس کے پاس اسی دن کھانا نہ کھایا تو حانث ہو جائے گا اور یہ جزا کے لئے نہ ہونا اس لئے ہے کہ جب دو فعلوں میں ہر ایک کی نسبت ایک ہی ذات کی طرف کی

جائے تو ایک ہی ذات کا فعل اسی کے فعل کے لئے جزا بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا اس لئے حتی کو عطف محض پر محمول کیا جائے گا پس دونوں فعلوں کا پایا جانا قسم پوری ہونے کی شرط ہوگا۔

تشریح: -اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ نے حتی کا تیسرا معنی اور مثال بیان فرمائی ہے۔

مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ جب حتی کو غایت اور جزاء کے معنی پر محمول کرنا متعذر ہو جائے تو حتی کو عطف محض پر محمول کیا جائے گا یعنی حتی کا ماقبل سبب اور مابعد جزا اور غایت بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا تو حتی کو عطف محض کے معنی میں محمول کریں گے اس صورت میں حتی فا یاثم کے معنی میں ہوگا فا اور ثم تعقیب کا معنی دیتے ہیں اور تعقیب کا معنی غایت اور جزا کے معنی کے ساتھ مناسبت رکھتا ہے اس طرح کہ غایۃ اور جزا معغیا اور سبب کے بعد ہی آتے ہیں تو غایت اور جزاء کا معنی متعذر ہونے کی صورت میں حتی کو فا یاثم کے معنی پر محمول کیا جائے گا۔

حتی کو عطف محض کے معنی پر محمول کرنا اہل اصول کے ہاں ہے اہل لغت کے ہاں نہیں ہے کیونکہ لغت میں اس کی کوئی نظیر نہیں ملتی اس پر کوئی اعتراض کرسکتا ہے کہ جب لغت میں اس کی کوئی نظیر نہیں ملتی تو اس کا عطف محض کے لئے آنا صحیح نہیں ہوگا اس لئے کہ اصل تو اہل لغت کا استعمال ہے۔

جواب: -اس اعتراض کا جواب یہ دیا جاسکتا ہے کہ امام محمد رحمہ اللہ نے حتی کے عطف محض کی مثال زیادات میں دی ہے اور امام محمد رحمہ اللہ لغت اور فقہ دونوں کے امام ہیں ان کا حتیٰ کے عطف محض کی مثال پیش کرنا لغت میں عطف محض میں استعمال ہونے کے ثبوت کے لئے کافی ہے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ حضرات فقہاء بھی معانی کو الفاظ کے استعمال سے ہی اخذ کرتے ہیں، لہذا فقہاء کے مقابلے میں نحوی حضرات کے قول کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا۔

امام محمد رحمہ اللہ نے زیادات میں عطف محض کی دو مثالیں دی ہیں "**عبدی حر ان لم اتک حتی اتغدی عندک الیوم**" اگر میں تیرے پاس نہ آؤں پھر تیرے پاس دوپہر کا کھانا آج ہی نہ کھاؤں تو میرا غلام آزاد ہے۔

دوسری مثال عبدی حر ان لم تا تنی حتی تغدی عندی الیوم اگر تو میرے پاس نہ آئے پھر آ کر میرے پاس آج ہی دوپہر کا کھانا نہ کھائے تو میرا غلام آزاد ہے۔

ان دو مثالوں میں حتی عطف کے لئے ہے اس لئے کہ اس کو غایت اور سببیت کے معنی پر محمول کرنا متعذر ہے

اس لئے کہ حتی کے ماقبل اور مابعد فعل کی نسبت ایک ہی فاعل کی طرف کی گئی ہے اور یہ نہیں ہوسکتا کہ ایک ہی ذات کا فعل اسی کے فعل کے لئے غایت یا جزاء بن جائے، پہلی مثال میں دونوں فعل متکلم کی طرف منسوب ہیں اور دوسری مثال میں دونوں فعل مخاطب کی طرف منسوب ہیں اور یہ نہیں ہوسکتا کہ متکلم کے فعل اتیان کی جزاء یا غایت خود متکلم کا تغدیہ ہو یا مخاطب کے فعل اتیان کی جزاء خود مخاطب کا تغدیہ ہو جب یہ نہیں ہوسکتا تو حتی فا یا ثم عاطفہ کے معنی میں ہوگا اور قسم کے پورا ہونے کے لئے ماقبل اور مابعد دونوں فعلوں کا پایا جانا ضروری ہے۔

پہلی مثال میں متکلم مخاطب کے پاس آئے اور کھانا کھائے تو اس کی قسم پوری ہوگی اور غلام آزاد نہیں ہوگا لیکن اگر متکلم نہیں آیا یا آیا تو سہی لیکن مخاطب کے پاس کھانا نہیں کھایا تو ان دونوں صورتوں میں حانث ہو جائے گا اور اس کا غلام آزاد ہو جائے گا اسی طرح دوسری مثال میں قسم کے پورا ہونے کے لئے ضروری ہے کہ مخاطب حالف کے پاس آئے اور اسی دن دوپہر کا کھانا کھائے لیکن مخاطب حالف کے پاس نہیں آیا یا آیا تو سہی لیکن اس نے کھانا نہیں کھایا تو ان دونوں صورتوں میں وہ حانث ہو جائے گا اور اس کا غلام آزاد ہو جائے گا۔

فصل الی لا نتها ء الغاية ثم هو في بعض الصور يفيد معنى امتداد الحكم وفي بعض الصور يفيد معنى الا سقاط فان افاد الا متداد لا تد خل الغاية في الحكم وان افاد الاسقاط تدخل نظير الاول اشتريت هذا المكان الى هذا الحائط لاتدخل الحائط في البيع ونظير الثاني باع بشرط الخيارا لى ثلثة ايام وبمثله لو **حلف لا اكلم فلانا الى شهر كان الشهر داخلافي الحكم وقد افادفائدة الا سقاط هٰهنا وعلى هذا قلنا المرفق والكعب داخلان تحت حكم الغسل في قوله تعالىٰ الى المرافق لان كلمة الى هٰهنا للاسقاط فانه لولا ها لا ستو عبت الو ظيفة جميع اليد ولهذا قلنا الركبة من العورة لا ن كلمة الى في قوله عليه السلام عورة الرجل ماتحت السرة الى الر كبة تفيد فائدة الا سقاط فتد خل الر كبة في الحكم.**

ترجمہ:- الی مسافت کی انتہا کے لئے آتا ہے پھر وہ بعض صورتوں میں امتداد حکم کا فائدہ دیتا ہے

اور بعض صورتوں میں اسقاط حکم کا فائدہ دیتا ہے پس اگر اس نے امتداد حکم کا فائدہ دیا ہے تو غایت حکم میں داخل نہیں ہوگا اور اگر اس نے اسقاط حکم کا فائدہ دیا ہے تو غایت (حکم میں) داخل ہوگا پہلے معنی کی مثال اشتریت هذا المكان الى هذا الحائط ہے میں نے یہ مکان اس دیوار تک خریدا دیوار بیع میں داخل نہیں ہوگی اور دوسرے معنی کی نظیر یہ ہے کہ کسی نے تین دن تک خیار کی شرط کے ساتھ بیع کی، اور اسی طرح ہے اگر کسی نے قسم کھائی کہ فلاں سے ایک مہینہ تک بات نہیں کروں گا تو مہینہ بات نہ کرنے کے حکم میں داخل ہوگا اور یہاں الی نے اسقاط حکم کا فائدہ دیا ہے اور اسی بنا پر ہم نے کہا کہ کہنی اور گھٹنا اللہ تعالیٰ کے فرمان الى المرافق میں دھونے کے حکم کے نیچے داخل ہوں گے کیوں کہ الی کا کلمہ یہاں اسقاط حکم کے لئے ہے اس لئے کہ اگر کلمہ الی نہ ہوتا تو دھونے کا حکم پورے ہاتھ کو گھیر لیتا اور اسی وجہ سے ہم احناف نے کہا کہ گھٹنا عورت کا حصہ ہے اس لئے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان عورة الرجل ماتحت السرة الى الركبة میں کلمہ الی اسقاط حکم کا فائدہ دیتا ہے لہٰذا رکبہ ستر کے حکم میں داخل ہوگا۔

تشریح:۔ مصنف رحمہ اللہ نے اس فصل میں حروف معانی میں سے آٹھویں حرف الی کا معنی بیان فرمایا ہے اس سے پہلے جن سات حروف کو مصنف رحمہ اللہ نے ذکر فرمایا تھا وہ عطف کے لئے استعمال ہوتے تھے اور اس کے بعد چار حروف معانی الی، علی، فی اور رب عطف کے لئے استعمال نہیں ہوتے بلکہ صرف حرف جر کے طور پر استعمال ہوتے ہیں۔ حروف عاطفہ کو پہلے ذکر کیا اس لئے کہ ان کا استعمال کثیر ہے اسم اور فعل دونوں پر داخل ہوتے ہیں۔ اور حروف جارہ کا استعمال قلیل ہے یعنی صرف اسم پر داخل ہوتے ہیں اس لئے ان کو بعد میں ذکر کیا۔

الی انتہاء غایت کے لئے آتا ہے یہاں غایت مسافت کے معنی میں ہے انتہاء کے معنی میں نہیں ہے اس لئے کہ غایت انتہاء کے معنی میں ہو تو اس کا مضاف بھی تو انتہاء ہے اس صورت میں اضافة الشيئ الى نفسه لازم آئے گی جو کہ صحیح نہیں اس لئے یہاں غایت مجازاً مسافت کے معنی میں ہے جب یہ مسافت کے معنی میں ہو تو الغاية سے پہلے مضاف محذوف ہوگا اور مصنف رحمہ اللہ کے کلام کی تقدیر اس طرح ہوگی الی لانتهاء ماقبل الغاية الی ماقبل مسافت کی انتہا کے لئے آتا ہے جیسے سرت من البصرة الى الكوفة بصرہ سے کوفہ کی مسافت ہے اور اس کا ماقبل سرت ہے الی نے بتایا کہ سیر (چلنے) کی انتہا کوفہ پر ہوئی۔

قوله وهو فی بعض الصور الخ ۔الی کا ماقبل مغیا اور اس کا مابعد غایت ہوتا ہے اور غایۃ کے مغیا میں داخل ہونے کے بارے میں اہل عربیت کا اختلاف ہے اور ان کے چار مذاہب ہیں۔

(۱) مابعد ماقبل میں مطلقاً داخل ہوتا ہے۔(۲) مابعد ماقبل میں مطلقاً داخل نہیں ہوتا۔(۳) مابعد اگر ماقبل کی جنس سے ہو تو داخل ہوتا ہے ورنہ داخل نہیں ہوتا۔(۴) اگر مابعد کا ماقبل میں داخل ہونے پر کوئی قرینہ موجود ہو تو مابعد ماقبل میں داخل ہوتا ہے ورنہ داخل نہیں ہوتا۔

مصنف رحمہ اللہ نے ان مذاہب کی کوئی تفصیل بیان نہیں فرمائی صرف اتنا فرما دیا ہے کہ کلمہ الی بعض صورتوں میں امتداد حکم کا فائدہ دیتا ہے اور بعض صورتوں میں اسقاط حکم کا فائدہ دیتا ہے اگر کلمہ الی نے امتداد حکم کا فائدہ دیا ہے تو غایت مغیا میں داخل نہیں ہوگا اور اگر اس نے اسقاط حکم کا فائدہ دیا ہے تو غایت مغیا میں داخل ہوگا امتداد حکم کا مطلب یہ ہے کہ کلمہ الی نے اپنے ماقبل حکم کو اپنے مابعد تک لمبا کیا ہے تو مابعد ماقبل کے حکم میں داخل نہیں ہوگا جیسے " اتموا الصیام الی اللیل "رات تک روزے کو پورا کرو۔الی نے اپنے ماقبل اتمام صوم کے حکم کو رات تک لمبا کیا ہے تو رات صوم کے حکم میں داخل نہیں ہوگی اگر صرف اتمّوا الصیام ہوتا تو یہ مطلق حکم ہوتا اگر کوئی آدمی ایک گھنٹہ بھی روزہ رکھتا تو وہ اس حکم پر عمل کرنے والا ہوتا لیکن الی نے روزے کے حکم کو رات تک لمبا کر دیا اور رات کو اس حکم سے نکال دیا۔

اور اسقاط حکم کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ الی ماوراء الغایہ کو ساقط کرنے کا فائدہ دیتا ہے یعنی الی غایۃ کے علاوہ کو ساقط کرنے کے لئے آتا ہے تو خود غایۃ داخل ہوگا اور اس کا علاوہ حکم سے ساقط ہوگا جیسے **فاغسلوا وجوهکم وایدیکم الی المرافق** ہاتھوں کو کہنیوں سمیت دھوؤ ایدی، ید کی جمع ہے اور عربی زبان میں ید کا اطلاق انگلیوں کے پوروں سے لے کر بغل تک کے حصے پر ہوتا ہے۔اگر **الی المرافق** کا غایۃ نہ ہوتا تو بغلوں تک ہاتھوں کا دھونا ضروری ہوتا لیکن الی المرافق کے غایت نے کہنیوں کے علاوہ حصے کو ساقط کر دیا تو خود کہنیاں دھونے کے حکم میں داخل ہوں گی۔

قولہ نظیر الاول الخ مصنف رحمہ اللہ نے امتداد حکم کی مثالیں پیش کی ہیں۔کسی آدمی نے کہا "اشتریت هذا المکان الی هذا الحائط " میں نے یہ مکان خریدا اس دیوار تک۔یہ دیوار عقد بیع میں داخل نہیں ہوگی اس لئے کہ الی کے کلمے نے حکم بیع کو کھینچ کر اس دیوار تک پہنچایا تو دیوار کا غایہ مغیا (بیع) میں داخل نہیں

ہوگا۔

نظیر الثانی الخ اسقاط حکم کی مثال کسی آدمی نے کہا " بعت الفرس بشرط الخیار الیٰ ثلاثۃ ایام" میں نے یہ گھوڑا بیچا تین دن تک خیار شرط کے ساتھ الیٰ نے اسقاط کا فائدہ دیا اس لئے کہ اگر یہ شرط مطلق ہوتی تو سارا وقت خیار میں داخل ہوتا اور مدت خیار میں جہالت کی وجہ سے عقد فاسد ہوجاتا لیکن الیٰ ثلاثۃ ایام کے غایہ نے تین دن کے علاوہ کو ساقط کردیا تو خود تین دن خیار شرط میں داخل ہوں گے۔

وبمثله نقول سے مصنف رحمہ اللہ نے اسقاط کی دوسری مثال پیش کی ہے ایک آدمی نے قسم کھائی "واللہ لااکلم فلانا الیٰ شھر " اللہ کی قسم میں فلاں آدمی کے ساتھ ایک مہینے تک بات نہیں کروں گا، الیٰ نے اسقاط کا فائدہ دیا اس طرح کہ اگر الیٰ شہر کا غایہ نہ ہوتا تو عدم کلام کی قسم مافوق شہر مدت کو بھی شامل ہوتی لیکن شہر کے غایہ نے ماوراء شہر کو ساقط کردیا تو خود شہر کا غایہ مغیا میں داخل ہوگا۔

وعلیٰ ھذا قلنا الخ ۔ سے مصنف رحمہ اللہ نے اسقاط غایہ کے معنی پر مسئلہ متفرع کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے فرمان " فاغسلوا وجوھکم وایدیکم الی المرافق وامسحوا برؤوسکم وارجلکم الی الکعبین " میں مرفق اور کعب کا غایہ غسل کے حکم میں داخل ہوگا اس لئے کہ ید کا اطلاق انگلیوں کے پوروں سے لے کر بغل تک پر ہوتا ہے مرافق کے غایہ نے اس کے علاوہ حصے کو ساقط کردیا اور خود مرافق کا غایہ مغیا یعنی دھونے کے حکم میں داخل ہوگا اسی طرح ارجل رِجل کی جمع ہے اور رِجل کا اطلاق پاؤں کے تلوے سے لے کر ران تک کے حصے پر ہوتا ہے اگر یہ غایہ نہ ہوتا تو پھر پاؤں کو رانوں تک دھونا ضروری ہوتا لیکن الکعبین کے غایہ نے اس کے علاوہ حصے کو ساقط کردیا تو کعبین دھونے کے حکم میں داخل ہوں گے۔

ولھذا قلنا الخ الیٰ اسقاط ماوراء الغایہ کے لئے ہوتو غایہ مغیا میں داخل ہوتا ہے اسی لئے احناف نے کہا کہ نبی علیہ السلام کے فرمان "عورۃ الرجل ماتحت السرۃ الیٰ الرکبۃ " میں الیٰ اسقاط کا فائدہ دیتا ہے لہٰذا رکبۃ عورت میں داخل ہوگا۔ عورت جسم کا وہ حصہ کہلاتا ہے جس کا چھپانا فرض ہے۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک رکبہ بھی عورت میں داخل ہے اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک عورت میں داخل نہیں۔

امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان میں الیٰ اسقاط غایہ کے لئے ہے اس لئے کہ اگر الی الرکبۃ کا غایہ نہ ہوتا تو پھر ماتحت السرۃ کا مغیا پاؤں تک کے حصے کو شامل ہوتا لیکن الرکبۃ کے غایہ

نے اس کے علاوہ حصے کو ساقط کر دیا تو خود رکبہ عورت میں داخل ہوگا۔

وقد تفید **کلمة الیٰ تاخیر الحکم الی الغایة ولهذا قلنا اذا قال لأمرته انتِ طالق الی شهر ولا نية له لايقع الطلاق فی الحال عندنا خلافاً لزفر رحمه الله لان ذكر الشهر لايصلح لمد الحكم والاسقاط شرعاً والطلاق يحتمل التاخير بالتعليق فيحمل عليه ۔**

ترجمہ:- اور کبھی الی کا کلمہ حکم کو غایہ تک مؤخر کرنے کا فائدہ دیتا ہے۔ اور اسی لئے ہم نے کہا کہ جب کسی آدمی نے اپنی بیوی سے کہا انتِ طالق الیٰ شهر حالانکہ اس کہنے سے اس کی کوئی نیت نہیں تھی تو طلاق فی الحال واقع نہیں ہوگی ہمارے ہاں، برخلاف امام زفرؒ کے اس لئے کہ شہر کا ذکر مد حکم اور اسقاطِ حکم کی صلاحیت نہیں رکھتا از روئے شریعت کے اور طلاق تعلیق کے ساتھ تاخیر کا احتمال رکھتی ہے اس لئے الی کو تاخیر کے معنی پر محمول کیا جائے گا۔

تشریح:- اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ نے الی کا ایک اور معنی بتایا ہے کہ الیٰ کبھی حکم کو غایہ تک مؤخر کرنے کا فائدہ دیتا ہے گویا کہ الیٰ کا مابعد ماقبل میں نہ داخل ہوتا اور نہ خارج ہوتا ہے بلکہ الی اپنے ماقبل حکم کو مابعد (غایہ) تک مؤخر کرنے کا فائدہ دیتا ہے اور یہ معنی اس وقت دیتا ہے جب الی زمانے پر داخل ہو۔

اور حکم کی تاخیر کا مطلب یہ ہے کہ کلام کے الفاظ فی الحال حکم کے موجود ہونے کا تقاضا کرتے ہیں لیکن الی کے غایت کی وجہ سے حکم مؤخر ہو جاتا ہے پھر جب غایہ پایا جائے گا تو حکم بھی پایا جائے گا اگر الیٰ کا غایہ نہ ہوتا تو حکم فی الحال ثابت ہو جاتا، جیسے کسی نے بیوی کو کہا " انت طالق الیٰ شهر " اور اس کہنے سے کوئی نیت نہیں کی تو ہمارے نزدیک فی الحال طلاق واقع نہیں ہوگی۔ اگر اس نے فی الحال طلاق واقع کرنے کی نیت کی تو فی الحال طلاق واقع ہو جائے گی اور الیٰ شہر کا غایہ لغو ہو جائے گا۔ امام زفر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ دونوں صورتوں میں فی الحال طلاق واقع ہوگی، امام زفر رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ کسی شئی کی تاخیر اس شئی کے اصل کے ثبوت کا فائدہ دیتی ہے لہٰذا تاخیر طلاق سے اصل طلاق ثابت ہوگی اور طلاق ثابت ہونے سے واقع ہو جاتی ہے اور الیٰ شہر کی قید لغو ہو جائے گی۔ امام زفر رحمہ اللہ فرماتے ہیں یہ کہنا کہنے والے کے اس قول کی طرح ہے کہ کوئی آدمی کہے " لفلانٍ علی الف الی شهر " کہ

فلاں کے مجھ پر ایک ہزار ہیں ایک مہینے تک ،تو الی تاخیر کا فائدہ دے رہا ہے کہ مُقر پر فلاں کا قرض ایک مہینہ تک کے لئے مؤخر ہے۔اور یہ تاخیر اصل قرض کے ثبوت کا فائدہ دیتی ہے کہ مقر پر اصل دین ثابت ہے لیکن وہ ایک مہینہ کے بعد ادا کرے گا اسی طرح "انت طالق الی شھر " کا غایہ بھی ہے کہ الی تاخیر کے لئے ہے اور تاخیر سے اصل طلاق ثابت ہوگی اور طلاق ثابت ہونے سے واقع ہو جاتی ہے۔

مصنف رحمہ اللہ نے " لان ذکر الشھر الخ " سے احناف کے ائمہ ثلاثہ کی دلیل ذکر کی ہے کہ شہر کا غایہ امتداد اور اسقاط کے لئے نہیں ہوسکتا اس لئے کہ شرعاً طلاق کا حکم لمبا نہیں ہوتا بلکہ جس وقت طلاق دی جاتی ہے وہ اسی وقت واقع ہو جاتی ہے اور ماوراء کو ساقط کرنے کے لئے تب آئے گا جب طلاق میں امتداد کی صلاحیت ہو جب الی شہر کا غایہ امتداد اور اسقاط کے لئے نہیں ہوسکتا تو الی تاخیر حکم کے لئے ہوگا۔اس لئے کہ طلاق تعلیق کے ساتھ تاخیر کا احتمال رکھتی ہے تو طلاق کو تعلیق کے ذریعے تاخیر کے معنی پر محمول کیا جائے گا تا کہ الی شہر کا غایہ لغو نہ ہو جائے " انت طالق الی شھر " کا معنی " انت طالق مؤخراً الیٰ شھر " ہوگا اور عورت کو ایک مہینے کے بعد طلاق واقع ہوگی۔احناف کے ائمہ ثلاثہ کی طرف سے امام زفر رحمہ اللہ کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ دین اور طلاق میں فرق ہے دین تعلیق کے ساتھ تاخیر کا احتمال نہیں رکھتا، یہ نہیں ہوسکتا کوئی آدمی کہے اگر ایک سال گزر جائے یا ایک مہینہ گزر جائے تو مجھ پر فلاں کا ایک ہزار قرض ہے۔بلکہ فی الحال قرض ثابت ہوگا اور الی شھر یاالی سنة کو مطالبہ کی تاخیر پر محمول کیا جائے گا دائن اقرار کرنے والے مدیون سے مہینے یا سال کے بعد دین کا مطالبہ کرسکتا ہے اس سے پہلے نہیں کرسکتا، بخلاف طلاق کے کہ طلاق تعلیق کے ساتھ تاخیر کا احتمال رکھتی ہے اس لئے فی الحال طلاق ثابت نہیں ہوگی بلکہ ایک مہینہ کے بعد ثابت ہوگی، اور جب ثابت ہوگی تو واقع ہو جائے گی۔

فصل وکلمة علی للالزام واصله لافادة معنی التفوق والتعلی ولھذا لو قال لفلان علیّ الف یحمل علی الدین بخلاف ما لو قال عندی او معی او قبلی وعلی ھذا قال فی السیر الکبیر اذا قال رأس الحصن امنونی علی عشرة من اھل الحصن ففعلنا فالعشرة سواہ وخیار التعیین له ولو قال امنونی وعشرة او فعشرة او ثم عشرة ففعلنا فکذالک وخیار التعیین للآمن۔

ترجمہ:۔اور علیٰ الزام کے لئے آتا ہے اور اس کی اصل تفوق اور تعلی کے معنی کا فائدہ دینے کے لئے ہے اسی وجہ سے اگر کسی نے کہا فلاں کے مجھ پر ایک ہزار ہیں تو اس قول کو دین پر محمول کیا جائے گا، برخلاف اس کے کہ اگر وہ کہتا میرے پاس یا میرے ساتھ یا میری طرف ہیں۔اور اسی بنا پر امام محمد رحمہ اللہ نے سیر کبیر میں کہا ہے کہ جب قلعہ کے سردار نے کہا مجھے امان دو قلعہ والوں میں سے دس افراد پر، پھر ہم یہ کرلیں تو دس افراد اس سردار کے علاوہ ہوں گے اور متعین کرنے کا اختیار امان مانگنے والے کو ہوگا۔اور اگر وہ کہتا کہ امان دو مجھ کو اور دس افراد کو یا پس دس افراد کو یا پھر دس افراد کو۔ اور ہم اس طرح کرلیں تو اسی طرح امان ثابت ہو جائے گی اور متعین کرنے کا اختیار امان دینے والے کو ہوگا۔

تشریح:۔اس فصل میں مصنف رحمہ اللہ نے حروف معانی میں سے نویں حرف علی کا معنی اور اس کی مثالیں ذکر کی ہیں۔علیٰ الزام کے لئے آتا ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ علی اپنے مابعد پر ماقبل کے ثبوت کو لازم کرتا ہے جیسے کوئی کہے "علیّ دین" مجھ پر قرض ہے۔دین مبتدا مؤخر ہے اس کا اصل مقام پہلے ہے اور علی خبر مقدم ہے اس کا اصل مقام بعد میں ہے تو علی نے اپنے ماقبل دین کو مابعد یعنی متکلم پر لازم کردیا، الزام اس کا شرعی معنی ہے۔

لغت میں علی استعلاء یعنی تفوق وتعلّی کے معنی کا فائدہ دینے کے لئے آتا ہے استعلاء کا معنی یہ ہے کہ علی کا ماقبل اس کے مابعد کے اوپر ہوتا ہے کبھی استعلاء کا یہ معنی حساً ہوتا ہے اس کو استعلاء حقیقی کہتے ہیں جیسے "زید علی السطح" زید چھت پر ہے۔اور کبھی استعلاء کا یہ معنی حکماً ہوتا ہے اس کو استعلاء حکمی کہتے ہیں جیسے "علینا امیر" یعنی امیر کا حکم ہمارے اوپر ہوتا ہے۔چونکہ احکامِ شرعیہ میں استعلاء کا معنی ظاہر نہیں ہوتا اس لئے فقہاء اس استعلاء کو الزام کے ساتھ تعبیر کرتے ہیں کہ کلمہ علی الزام کے لئے آتا ہے۔

ولهذا لو قال الخ ۔اگر کسی نے کہا" **لفلان علی الف** " فلاں کے مجھ پر ایک ہزار ہیں تو اس قول کو دین پر محمول کیا جائے گا۔کیوں کہ دین حکماً آدمی پر ہوتا ہے جس کا ادا کرنا لازم ہوتا ہے۔اس کے برخلاف اگر وہ کہتا" **لفلان عندی الف** " فلاں کے میرے پاس ہزار ہیں یا **لفلان معی الف** فلاں کے میرے ساتھ ہزار ہیں یا لفلان قبلی الف فلاں کے میری طرف ہزار ہیں تو ان صورتوں میں کہنے والے کے اس قول کو دین پر محمول نہیں کیا جائے گا بلکہ امانت پر محمول کیا جائے گا کیوں کہ ان صورتوں میں علیٰ مذکور نہیں جو الزام کا معنی دیتا ہے۔

وعلى هذا قال الخ ۔مصنف رحمہ اللہ نے امام محمد رحمہ اللہ کے حوالے سے علی کے معنی پر مسئلہ متفرع کیا ہے کہ مسلمان مجاہدین نے کفار کے قلعے کا محاصرہ کیا تو قلعے کے سردار نے کہا" **امنونی علی عشرة من اهل الحصن**" کہ مجھے قلعہ والوں میں سے دس پر امان دو۔مسلمانوں نے اس کو امان دیدی تو اس سردار کے علاوہ دس آدمیوں کو امان حاصل ہوگی اور ان دس کو متعین کرنے کا اختیار امان چاہنے والے سردار کو ہوگا،اس لئے کہ اس سردار نے علی استعمال کر کے ان دس آدمیوں پر اپنے لئے استعلاء اور تفوق کو ثابت ہے اور یہ اسی صورت میں ہوسکتا ہے کہ ان دس کو متعین کرنے کا اختیار اس سردار کو حاصل ہو۔

لیکن اگر وہ سردار کہتا **امنونی وعشرة یا امنونی فعشرة یا امنونی ثم عشرة** اور مسلمان اس کو امان دیدیتے تو اس سردار کو دس آدمیوں کے ساتھ امان حاصل ہوجاتی لیکن ان دس کو متعین کرنے کا اختیار امان دینے والے مسلمان کو ہوگا،اس سردار کو نہیں ہوگا،اس لئے کہ سردار نے ان کی امان کو اپنے امان پر عطف کیا ہے،اور ان دس آدمیوں کی امان پر اپنے لئے تعلّی اور تفوق ثابت نہیں کیا تو اس کو متعین کرنے کا اختیار بھی حاصل نہیں ہوگا۔

وقد يكون على بمعنى الباء مجازاً حتى لو قال بعتك هذا على الف يكون على بمعنى الباء لقيام دلالة المعاوضة وقد يكون على بمعنى الشرط قال الله تعالىٰ يبايعنك على ان لا يشركن بالله شيئاً ولهذا قال ابو حنيفة رحمه الله اذا قالت لزوجها طلقني ثلثاً على الف فطلقها واحدة لايجب المال لان الكلمة ههنا تفيد معنى الشرط فيكون الثلث شرطاً للزوم المال ۔

ترجمہ:-کبھی علیٰ مجازاً با کے معنی میں ہوتا ہے اسی لئے اگر کسی نے کہا کہ میں نے یہ چیز تجھ پر بیچی ایک ہزار پر تو علی بمعنی با کے ہوگا معاوضۃ کی دلیل کے موجود ہونے کی وجہ سے اور کبھی علی شرط کے معنی میں ہوتا ہے۔اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا۔ترجمہ:-وہ آپ سے بیعت کرتی ہیں اس شرط پر کہ وہ اللہ کے ساتھ کسی کو شریک نہیں کریں گی۔اسی وجہ سے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے فرمایا ہے کہ جب عورت نے اپنے شوہر سے کہا مجھے تین طلاق دے ایک ہزار کی شرط پر پھر شوہر نے اس کو ایک طلاق دے دی تو مال واجب نہیں ہوگا اس لئے کہ کلمہ علی یہاں پر شرط کے معنی کا فائدہ دیتا ہے پس تین

تشریح :- اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ نے علی کے مجازی معنی ذکر فرمائے ہیں ۔ چنانچہ فرماتے ہیں کہ کبھی علی مجازاً با کے معنی میں استعمال ہوتا ہے جس طرح با عقود میں داخل ہوتو وہ معاوضہ اور بدل کے لئے ہوتا ہے اسی طرح علی بھی عقود میں معاوضہ اور بدل کے لئے ہوگا جیسے کسی آدمی نے کہا "بعتک ھذا علی الف" تو یہ "بعتک ھذا بالف" کے معنی میں ہے کہ میں نے تجھ پر یہ چیز ایک ہزار کے بدلے میں بیچی۔

قولہ : وقد یکون علی بمعنی الشرط الخ علی کبھی شرط کے معنی میں آتا ہے، یعنی کبھی اس کا ما قبل مابعد کی شرط بنتا ہے اور کبھی اس کا مابعد ماقبل کی شرط بنتا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا "**یبایعنک علی ان لا یشرکن باللہ شیئاً**" وہ عورتیں آپ کے ہاتھ پر اس شرط سے بیعت کرتی ہیں کہ وہ اللہ تعالیٰ کے ساتھ کسی کو شریک نہیں کریں گی ۔ اس آیت میں علی شرط کے معنی میں ہے، اور اس کا مابعد اس کے ماقبل کی شرط ہے اس کا معنی یہ ہے "**یبایعنک بشرط ان لا یشرکن باللہ شیئاً**"۔

علی کے اسی معنی کی وجہ سے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے فرمایا کہ جب کسی عورت نے خاوند سے کہا "**طلقنی ثلثاً علی الف**" مجھے تین طلاقیں دے ایک ہزار کی شرط پر۔ شوہر اس کو ایک طلاق دے تو اس کے لئے عورت پر بالکل مال واجب نہیں ہوگا۔ صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک ایک طلاق کی صورت میں ایک ہزار کا تہائی دو طلاقوں کی صورت میں دو تہائی اور تین طلاقوں کی صورت میں ایک ہزار واجب ہوگا۔

امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ اس قول میں علی شرط کے معنی میں ہے اور اس کا ماقبل اس کے مابعد کے لئے شرط ہے، عورت پر ایک ہزار واجب ہونے کے لئے تین طلاقیں شرط ہوں گی عورت کے اس قول کا مطلب یہ ہے کہ "**ان طلقنی ثلاثاً فلک الف**" اگر تو مجھے تین طلاقیں دے تو میں ایک ہزار دوں گی ورنہ نہیں دوں گی۔ پس ایک ہزار کا مال لازم ہونے کے لئے تین طلاقیں شرط ہوں گی ۔ جب پوری تین طلاقوں کی شرط پائی جائے گی تو خاوند کے لئے ایک ہزار ہوں گے۔ شرط کا ایک جزء پائے جانے سے مشروط کا کوئی جزء نہیں پایا جائے گا کیوں کہ شرط کے اجزاء مشروط کے اجزاء پر تقسیم نہیں ہوتے۔

صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک ایک ہزار طلاق کے معاوضہ میں ہیں اور قاعدہ یہ ہے کہ عوض اپنے معوض کے اجزاء پر تقسیم ہوتا ہے لہٰذا اگر شوہر نے پوری تین طلاقیں دیں تو عوض پورا ہزار ہوگا اگر ایک طلاق دی تو ایک تہائی عوض ہوگا۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں، علی بمعنی شرط ہے اس لئے کہ طلاق عقد معاوضہ نہیں شرفاء تو بغیر عوض کے طلاق دیتے

ہیں۔

فصل کلمة فی للظرف وباعتبار هذا الاصل قال اصحابنا اذا قال غصبتُ ثوباً فی منديل او تمراً فی قوصرة لزماه جميعاً ثم هذه الكلمة يستعمل فی الزمان والمكان والفعل اما اذا استعملت فی الزمان بان يقول انت طالق غداً فقال ابويوسف ومحمد رحمهما الله يستوی فی ذالک حذفها واظهارها حتی لو قال انت طالق فی غدٍ كان بمنزلة قوله انت طالق غداً يقع الطلاق كما طلع الفجر فی الصورتين جميعاً وذهب ابوحنيفة رحمه الله الیٰ انها اذا حذفت يقع الطلاق كما طلع الفجر واذا اظهرت كان المراد وقوع الطلاق فی جزء من الغد علی سبيل الابهام فلو لا وجود النية يقع الطلاق باوّل الجزء لعدم المزاحم له ولو نوی آخر النهار صحت نيته ومثال ذالک فی قول الرجل ان صمت الشهر فانت كذا فانه يقع علی صوم الشهر ولو قال ان صمت فی الشهر فانت كذا يقع ذالک علی الامساک ساعة فی الشهر۔

ترجمہ:-کلمہ فی ظرف کے لئے آتا ہے اور اسی اصل کے اعتبار سے ہمارے علماء نے کہا ہے کہ جب کسی آدمی نے کہا کہ میں نے کپڑا چھینا رومال میں یا کھجور چھینی ٹوکری میں تو اس پر دونوں چیزیں لازم ہو جائیں گی۔ پھر اس کلمہ فی کو استعمال کیا جاتا ہے زمان، مکان اور فعل لغوی میں، بہر حال جب اس کو زمانے میں استعمال کیا جائے اس طرح کہ کوئی کہے " انت طالق غداً " تو امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہما اللہ فرماتے کہ اس میں فی کا حذف اور اس کا اظہار برابر ہوگا اسی لئے اگر کوئی آدمی کہے " انت طالق فی غدٍ "تو یہ " انت طالق غداً " کے مرتبہ میں ہوگا جیسے ہی صبح صادق طلوع ہوگی طلاق دونوں صورتوں میں واقع ہو جائے گی۔ اور امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ اس مسلک کی طرف گئے ہیں کہ جب فی کو حذف کیا جائے تو طلاق واقع ہوگی جیسے ہی صبح صادق طلوع ہوگی اور جب اس کو ظاہر کیا جائے تو کہنے والے کی مراد طلاق کا واقع کرنا ہے کل کے کسی ایک جزء میں

ابہام کے طور پر پس اگر نیت نہ پائی جائے تو طلاق کل کے پہلے جزء میں واقع ہوگی اس جزء کا کوئی مزاحم نہ ہونے کی وجہ سے اور کہنے والے نے آخر نہار کی نیت کی تو اس کی نیت صحیح ہوگی اور اس کی مثال آدمی کے اس قول میں ہوگی " ان صمت الشهر فانت كذا " تو یہ کہنا ایک مہینے کے روزے پر واقع ہوگا اور اگر اس نے کہا " ان صمت فی الشهر فانت كذا " تو یہ کہنا مہینے میں تھوڑی دیر کے امساک پر واقع ہوگا۔

تشریح: -اس فصل میں مصنف رحمہ اللہ نے حروف معانی میں سے دسویں حرف فی کا معنی اور اس کی مثالیں بیان فرمائی ہیں فی ظرف کے لئے آتا ہے ظرف لغت میں برتن کو کہتے ہیں ظرف کے لئے آنے کا مطلب یہ ہے کہ فی کا مدخول اپنے ماقبل کا ظرف اور برتن ہوتا ہے کبھی اس کا ظرف ہونا حقیقت کے اعتبار سے ہوتا ہے جس کو ظرفیت حقیقی کہتے ہیں جیسے الماء فی الكوز پانی کوزے میں ہے کوزہ پانی کے لئے حقیقۃً ظرف ہے اور المال فی الکیس مال تھیلے میں ہے تھیلا مال کے لئے حقیقۃً ظرف ہے اور کبھی اس کا ظرف ہونا حکماً ہوتا ہے جس کو ظرفیت حکمی کہتے ہیں جیسے زیدٌ فی النعمة زید خوشحالی میں ہے خوشحالی زید کے لئے حکماً ظرف ہے اور زید ینظر فی العلم زید علم میں غور کرتا ہے۔

قوله وباعتبار هذا الاصل الخ -مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں اسی معنی ظرفیت کے اعتبار سے ہمارے علماء احناف نے کہا ہے کہ کسی آدمی نے اقرار کیا غصبت ثوباً فی منديل میں نے کپڑا غصب کیا رومال میں، یا اس نے اقرار کیا غصبت تمراً فی قوصرة میں نے کھجور غصب کی ٹوکری میں تو اس پر کپڑا اور رومال کھجور اور ٹوکری یعنی ظرف اور مظروف دونوں لازم ہوں گے اور اس سے کپڑے اور کھجوروں کی تفصیل معلوم کی جائے گی۔

قوله وقتل الخ -مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کلمہ فی کو زمان، مکان اور فعل میں استعمال کیا جاتا ہے فعل سے فعل اصطلاحی مراد نہیں ہے کیوں کہ اس پر فی داخل نہیں ہوسکتا بلکہ اس سے فعل لغوی مراد ہے اکل، شرب، سمع، بصر وغیرہ۔

زمانے کی مثال جیسے صمت فی الشهر اور صمت فی اليوم-مکان کی مثال دخلت فی الغرفة اور دخلت فی المسجد -فعل لغوی کی مثال جیسے زيد ينظر فی العلم زید علم میں غور کرتا ہے اور زید مشغول فی الاكل، زید کھانے میں مصروف ہے۔

فی کے استعمال کی تفصیل: -قولہ : اما اذا استعملت الخ ۔مصنف رحمہ اللہ نے کلمہ فی کے استعمال کی تفصیل بیان کی ہے کہ فی کو اگر زمانے میں استعمال کیا جائے تو امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہما اللہ فرماتے ہیں کہ فی کو ذکر کرنا اور اس کو حذف کرنا برابر ہوگا یعنی دونوں کا حکم ایک ہوگا مثلاً کوئی آدمی اپنی بیوی کو کہے " انت طالق فی غدٍ " تو یہ "انت طالق غداً" کہنے کی طرح ہوگا اور دونوں صورتوں کل شروع ہوتے ہی طلاق واقع ہو جائے گی اور کل صبح صادق سے شروع ہوتا ہے جیسے ہی صبح صادق طلوع ہوگی اس کی بیوی کو طلاق واقع ہو جائے گی اس لئے کہ اس نے آنے والے کل کے تمام اجزاء کی طرف وقوع طلاق کی نسبت کی ہے جب کل کا جزء اول صبح صادق شروع ہوا تو مزاحم نہ ہونے کی وجہ سے اسی وقت طلاق واقع ہو جائے گی لیکن اگر اس نے دونوں صورتوں میں دن کے آخری حصے میں طلاق واقع ہونے کی نیت کی تو اس کی نیت دیانۃً صحیح ہوگی کیوں کہ اس کا کلام جزء اخیر میں بھی طلاق واقع ہونے کا احتمال رکھتا تھا لیکن قضاءً یہ نیت صحیح نہیں ہوگی کیوں کہ آخر نہار کی نیت خلاف ظاہر ہے۔ظاہر یہی ہے کہ طلاق کل کے کسی جزء کے ساتھ خاص نہیں ہے اور وہ اس کو جزء اخیر کے ساتھ خاص کرتا ہے جو کہ خلاف ظاہر ہے اور خلاف ظاہر میں قاضی اس نیت کی تصدیق نہیں کرے گا۔

قولہ : وذهب ابو حنيفه الخ ۔امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے ہاں زمان میں حذف فی اور ذکر فی کے حکم میں فرق ہے اس طرح کہ جب فی کو حذف کیا جائے اور انت طالق غدا کہا جائے تو صبح صادق ہوتے ہی طلاق واقع ہو جائے گی اور فی کو جب ذکر کیا جائے اور انت طالق فی غد کہا جائے تو دن کے کسی جزء مبہم میں طلاق واقع ہوگی اگر اس نے کوئی نیت نہیں کی تو مزاحم نہ ہونے کی وجہ سے دن کے جزء اول یعنی صبح صادق میں طلاق واقع ہو جائے گی اور اگر وہ آخر نہار کی نیت کرتا ہے تو اس کی نیت صحیح ہوگی اور آخر نہار میں ہی طلاق واقع ہوگی۔

لیکن اگر انت طالق غداً کہا ہے تو اس نے کل کے سارے اجزاء کی طرف وقوع طلاق کی نسبت کی ہے کل کا جزء اول یعنی صبح صادق جب آئیگا تو مزاحم نہ ہونے کی وجہ سے اسی وقت طلاق واقع ہو جائے گی لیکن اگر خاوند دن کے جزء اخیر کی نیت کرتا ہے تو یہ خلاف ظاہر ہے اور خلاف ظاہر میں قضاءً نیت صحیح نہیں ہوگی البتہ دیانۃً اس کی نیت صحیح ہوگی کیوں کہ غداً کے لفظ میں کل کے جزء اخیر کا احتمال تھا اور کلام جس معنی کا احتمال رکھتا ہے اس کی نیت کرنا دیانۃً صحیح ہوتا ہے۔

امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ حذف فی اور ذکر فی کا فرق آدمی کے اس قول میں ظاہر ہے کہ کسی نے

اپنی بیوی کو کہا " ان صمت الشهر فانت کذا ای طالق " یہاں فی حذف ہوئی ہے تو پورے مہینے کے روزے رکھنے پر طلاق معلق ہوگی اگر اس کی بیوی نے پورے مہینے کے روزے رکھے تو اس کو طلاق واقع ہوگی ورنہ واقع نہیں ہوگی۔ اور اگر اس آدمی نے اپنی بیوی کو " ان صمت فی الشهر فانت طالق " کہا ہو تو مہینے کے کسی ایک جزء میں روزہ رکھنے پر اس کی طلاق معلق ہوگی۔ اگر اس کی بیوی نے تھوڑی دیر کے لئے روزے کی نیت کی اور کھانے پینے اور جماع سے رُکی رہی تو اس کو طلاق واقع ہو جائے گی۔

واما فی المکان فمثل قوله انت طالق فی الدار وفی مکة یکون ذالک طلاقاً علی الاطلاق فی جمیع الاماکن وباعتبار معنی الظرفیة قلنا اذا حلف علی فعل واضافه الیٰ زمان او مکان فان کان الفعل مما یتم بالفاعل یشترط کون الفاعل فی ذالک الزمان او المکان وان کان الفعل یتعدی الی محل یشترط کون المحل فی ذالک الزمان والمکان لان الفعل یتحقق باثره واثره فی المحل قال محمد رحمه الله فی الجامع الکبیر اذا قال ان شتمتک فی المسجد فکذا فشتمه وهو فی المسجد والمشتوم خارج المسجد یحنث ولو کان الشاتم خارج المسجد والمشتوم فی المسجد لایحنث ولو قال ان ضربتک او شججتک فی المسجد فکذا یشترط کون المضروب والمشجوج فی المسجد ولا یشترط کون الضارب والشاج فیه ولو قال ان قتلتک فی یوم الخمیس فکذا فجرحه قبل یوم الخمیس ومات یوم الخمیس یحنث ولو جرحه یوم الخمیس ومات یوم الجمعة لایحنث۔

ترجمہ:- باقی رہا (فی کا استعمال) مکان میں سو جیسے کہنے والے کا قول انت طالق فی الدار وفی مکة ہے تو اس کہنے سے علی الاطلاق ساری جگہوں میں طلاق واقع ہوگی اور اسی ظرفیت کے معنی کے اعتبار کی وجہ سے ہم نے کہا کہ جب کسی آدمی نے کسی فعل پر قسم کھائی اور اس فعل کو زمان یا مکان کی طرف منسوب کیا تو اگر فعل ایسا ہے جو فاعل پر تام ہو جاتا ہے تو فاعل کا اس زمان یا مکان

میں ہونا شرط ہوگا۔ اور اگر فعل کسی محل کی طرف متعدی ہوتا ہوتو اس محل کا اس زمان اور مکان میں ہونا شرط ہوگا اس لئے کہ فعل متحقق ہوتا ہے اپنے اثر کے ساتھ اور اس کا اثر محل میں پایا جاتا ہے۔ امام محمد رحمہ اللہ نے جامع کبیر میں ارشاد فرمایا ہے کہ جب کوئی آدمی کہے کہ اگر میں نے تجھے مسجد میں گالی دی تو ایسا ہوگا، پھر اس کو گالی دی اس حال میں کہ وہ مسجد میں تھا اور جس کو گالی دی ہے وہ مسجد سے باہر تھا تو وہ حانث ہو جائے گا۔ اور اگر گالی دینے والا مسجد سے باہر ہو اور جسے گالی دی ہے وہ مسجد کے اندر ہو تو حانث نہیں ہوگا، اور اگر کسی نے کہا کہ اگر میں نے تجھے مارا یا تجھے زخمی کیا مسجد میں تو ایسا ہوگا تو مار ے ہوئے آدمی کا اور زخمی آدمی کا مسجد میں ہونا شرط ہوگا اور مارنے والے اور زخمی کرنے والے آدمی کا مسجد میں ہونا شرط نہیں ہوگا۔ اور اگر کسی نے کہا کہ اگر میں نے تجھے جمعرات کے دن قتل کیا تو ایسا ہوگا پھر اس کو جمعرات سے پہلے زخمی کیا اور وہ جمعرات کے دن مر گیا تو حانث ہو جائے گا اور اگر اس کو جمعرات کے دن زخمی کیا اور وہ جمعہ کے دن مر گیا تو قسم کھانے والا حانث نہیں ہوگا۔

تشریح: - اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ نے مکان میں فی کے استعمال کی تفصیل اور اس کی مثالیں بیان فرمائی ہیں۔

مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ کلمہ فی کو اگر مکان میں استعمال کیا جائے اور ایسی چیز کے ساتھ استعمال کیا جائے جو کسی جگہ کے ساتھ خاص نہیں ہوتی تو اس صورت میں فی کا ظرفیت والا معنی مراد نہیں ہوگا مثلاً شوہر نے بیوی کو **انت طالق فی الدار** کہا تو دار مکان ہے اور ایسی چیز کے ساتھ فی استعمال ہوئی ہے جو کسی جگہ کے ساتھ خاص نہیں ہے اور وہ طلاق ہے تو طلاق اسی وقت واقع ہو جائے گی اور کسی دار کے ساتھ طلاق مقید نہیں ہوگی، بلکہ علی الاطلاق تمام جگہوں میں طلاق واقع ہوگی اور اس فی کا ظرفیت والا معنی لغو ہو جائے گا۔

اسی طرح خاوند نے بیوی کو **انت طالق فی مکۃ** کہا تو طلاق اسی وقت واقع ہوگی خواہ وہ عورت مکہ میں ہو یا غیر مکہ میں۔ اور فی کا ظرفیت والا معنی لغو ہو جائے گا۔

قولہ: وباعتبار معنی الظرفیۃ الخ ۔مصنف رحمہ اللہ نے فی کے استعمال کے ایک اور قاعدے کو ذکر فرمایا ہے کہ کوئی آدمی کسی فعل پر قسم کھائے اور اس فعل کو زمان یا مکان کی طرف منسوب کرے تو اس قسم میں حانث ہونے کے

لئے اس فعل کو دیکھا جائے گا اگر وہ فعل فاعل پر تام ہوتا ہے تو اس کے حانث ہونے کے لئے فاعل کا اس زمان یا مکان میں موجود ہونا شرط ہوگا، فاعل پر تام ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس فعل کا تحقق اور وجود کسی دوسری چیز پر موقوف نہ ہو ،اس فعل کو ہم فعل لازمی نہیں کہتے اس لئے کہ نحویوں کے فعل لازم اور اصولیین کے فعل تام میں فرق ہے۔نحویوں کے ہاں فعل لازم وہ ہے جو مفعول بہ کو نہ چاہتا ہو اور اصولیین کے نزدیک فعل تام سے مراد یہ ہے کہ اس فعل کا تحقق کسی دوسری چیز پر موقوف نہ ہو۔

اور اگر وہ فعل کسی محل کی طرف متعدی ہو تو قسم میں حانث ہونے کے لئے اس محل کا زمان یا مکان میں موجود ہونا شرط ہوگا۔فعل کا محل کی طرف متعدی ہونے کا مطلب یہ ہے کہ فعل کا تحقق اور وجود کسی دوسری چیز پر موقوف ہو اس محل کو نحوی زبان میں مفعول بہ کہا جاتا ہے۔اس محل کا زمان یا مکان میں ہونا اس لئے شرط ہے کہ فعل اپنے اثر کے ساتھ پایا جاتا ہے اور اس فعل کا اثر محل میں ہوتا ہے اس طرح کہ اگر وہ اثر تبدیل ہو جائے تو اثر کے تبدیل ہونے سے وہ فعل بھی تبدیل ہو جاتا ہے،مثلاً کوئی آدمی چھت سے پتھر پھینکے اور وہ پتھر کسی آدمی کو لگ جائے اور وہ اس سے زخمی نہ ہو تو اس فعل کو ضرب کہیں گے اور اگر وہ آدمی اس سے زخمی ہو جائے تو اس فعل کو جرح کہیں گے،اور اگر وہ آدمی اس پتھر سے مر جائے تو اس فعل کو قتل کہیں گے،اثر کے تبدیل ہونے سے وہ فعل تبدیل ہو گیا تو معلوم ہوا کہ فعل متعدی میں اصل اثر ہے اور اثر محل میں ہوتا ہے،اس لئے قسم کے پورا ہونے میں اس محل کا زمان یا مکان میں پایا جانا شرط ہوگا۔

قولہ : قال محمد رحمه الله في الجامع الكبير الخ[1] ۔امام محمد رحمہ اللہ نے جامع کبیر میں فرمایا ہے کہ کسی آدمی نے کہا" ان شتمتک فی المسجد فکذا ای فعبدی حرٌّ "(اگر میں نے تجھے مسجد میں گالی دی تو میرا غلام آزاد ہے) پھر اس قسم کھانے والے آدمی نے مسجد میں کھڑے ہو کر مخاطب کو گالی دی اور جس مخاطب کو گالی دی وہ مسجد سے باہر تھا تو قسم کھانے والا حانث ہو جائے گا اور اس کا غلام آزاد ہو جائے گا،اس لئے کہ فعل شتم ،شاتم یعنی گالی دینے والے کے ساتھ پورا ہو جاتا ہے نحویوں کے ہاں یہ فعل متعدی ہے کیوں کہ مفعول بہ کو چاہتا ہے لیکن اصولیین کے نزدیک فعل تام ہے اس لئے حانث ہونے کے لئے فاعل کا اس مکان یعنی مسجد میں ہونا شرط ہے۔ لیکن اگر گالی دینے والا مسجد سے باہر ہو اور جس کو گالی دی ہے وہ مسجد کے اندر ہو تو قسم کھانے والا حانث نہیں ہوگا یعنی اس کا غلام آزاد نہیں ہوگا۔کیوں کہ گالی دینے والے نے محل یعنی مسجد کے اندر گالی نہیں دی۔

قولہ :ولو قال ان ضربتک الخ ۔مصنفؒ نے فعل متعدی کی تین مثالیں دی ہیں جن میں فعل کو

[1] مصنفؒ نے فعل تام کی ایک مثال ذکر فرمائی ہے۔

مکان کی طرف منسوب کیا گیا ہے کہ کسی آدمی نے دوسرے کو کہا " ان ضربتک فی المسجد فعبدی حرّ " اگر میں نے تجھے مسجد میں مارا تو میرا غلام آزاد ہے، یا اسطرح کہا " ان شججتک فی المسجد فعبدی حرّ " اگر میں نے تجھے مسجد میں زخمی کیا تو میرا غلام آزاد ہے تو حانث ہونے کے لئے مضروب اور مشجوج کا مسجد میں ہونا ضروری ہے، مارنے والے اور زخمی کرنے والے کا مسجد میں ہونا ضروری نہیں کیوں کہ ضرب اور شج ایسے فعل ہیں جو محل کی طرف متعدی ہوتے ہیں کوئی محل ہوگا تو ضرب اور شج کا فعل متحقق ہوگا اس لئے حانث ہونے کے لئے اس محل کا مکان یعنی مسجد میں ہونا شرط ہے۔ مضروب اور مشجوج مسجد میں ہو تو پھر حالف حانث ہوگا، اور اس کا غلام آزاد ہو جائے گا۔ لیکن اگر وہ مسجد سے باہر ہو اور ضارب اور شاج مسجد کے اندر ہوں تو وہ حانث نہیں ہوگا۔

قوله : ولو قال ان قتلت فی المسجد الخ ۔ مصنف رحمہ اللہ نے فعل متعدی کی تیسری مثال دی ہے جس میں فعل کو زمان کی طرف منسوب کیا گیا ہے۔ اگر کسی نے دوسرے کو کہا " ان قتلتک فی یوم الخمیس فکذا ای فعبدی حرّ " اگر میں نے تجھے جمعرات کے دن قتل کیا تو ایسا ہوگا یعنی میرا غلام آزاد ہو جائے گا کیوں کہ قتل کا فعل محل کی طرف متعدی ہوتا ہے اس محل یعنی مفعول بہ کا اس زمانے میں یعنی جمعرات کے دن قتل ہونا شرط ہے اور وہ شرط پائی گئی تو حالف کا غلام آزاد ہو جائے گا۔

اور اگر حالف نے اس کو جمعرات کے دن زخمی کیا لیکن وہ جمعرات کو نہیں مرا بلکہ جمعہ کے دن مرا تو حالف کا غلام آزاد نہیں ہوگا کیوں کہ مقتول کا مرنا جمعرات کے دن نہیں ہوا۔

ولو دخلت الکلمة فی الفعل تفید معنی الشرط قال محمد رحمه الله اذا قال انت طالق فی دخولک الدار فهو بمعنی الشرط فلا یقع الطلاق قبل دخول الدار ولو قال انت طالق فی حیضتک ان کانت فی الحیض وقع الطلاق فی الحال والا یتعلق الطلاق بالحیض وفی الجامع لو قال انت طالق فی مجیٔ یوم لم تطلق حتی یطلع الفجر ولو قال فی مضی یوم ان کان ذالک فی اللیل وقع الطلاق عند غروب الشمس من الغد لوجود الشرط وان کان فی الیوم تطلق حین تجیٔ من الغد تلک الساعة وفی الزیادات لو قال انت طلاق فی مشیة الله تعالیٰ او فی ارادة الله تعالیٰ کان ذالک بمعنی الشرط حتی لاتطلق۔

ترجمہ:- اور اگر کلمہ فی داخل ہو فعل لغوی پر تو وہ معنی شرط کا فائدہ دیتا ہے۔ امام محمد رحمہ اللہ نے فرمایا ہے کہ جب کسی خاوند نے (اپنی بیوی) سے کہا " انت طالق فی دخولک الدار " تو یہ شرط کے معنی میں ہوگا اس لئے دخول دار سے پہلے طلاق واقع نہیں ہوگی اور اگر اس نے کہا " انت طالق فی حیضتکِ " اگر عورت حالت حیض میں ہو تو طلاق فی الحال واقع ہو جائے گی و گرنہ طلاق حیض پر معلق ہوگی اور جامع کبیر میں ہے کہ اگر کسی خاوند نے (اپنی بیوی سے) کہا " انت طالق فی مجیٔ یوم " تو طلاق واقع نہیں ہوگی یہاں تک کہ فجر طلوع ہو جائے اور اگر کہا " انت طالق فی مضیّ یوم " اگر اس نے یہ کلام رات میں کہا ہو تو طلاق اگلے دن کے غروب شمس کے وقت واقع ہوگی شرط کے پائے جانے کی وجہ سے اور اس نے یہ کلام دن میں کہا ہو تو اسکی بیوی کو طلاق اس وقت پڑے گی جب اگلے دن میں یہی وقت آئے گا۔ اور زیادات میں ہے کہ اگر کسی نے کہا " انت طالق فی مشیۃ اللہ تعالیٰ یا فی ارادۃ اللہ تعالیٰ " تو یہ کہنا شرط کے معنی میں ہوگا اس لئے طلاق واقع نہیں ہوگی۔

تشریح:- اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ نے فعل پر فی کے داخل ہونے کا معنی اور اس کی مثالیں بیان فرمائی ہیں۔ فعل سے فعل لغوی مراد ہے فعل اصطلاحی مراد نہیں ہے کیوں کہ فی حرف جر ہے اور فعل اصطلاحی پر حرف جر داخل ہی نہیں ہوتا۔ اور فعل لغوی مصدر ہوتا ہے جب فعل لغوی پر فی داخل ہو تو وہ معنی شرط کا فائدہ دیتا ہے یعنی فی کا مابعد فعل اپنے ماقبل کے لئے شرط ہوتا ہے اور شرط والا معنی فی کا مجازی معنی ہے کیوں کہ فی کا معنی حقیقی ظرفیت ہے اور اس کا مابعد ماقبل کے لئے ظرف بنتا ہے اور ظرف کسی دوسرے کے لئے محل ہوتا ہے جو کہ دو زمانوں میں باقی رہتا ہے اور فعل لغوی (مصدر) ایک عرض اور صفت ہے جو دو زمانوں میں باقی نہیں ہوتا اس لئے فی مجازاً معنی شرط کا فائدہ دیگا۔ اور اس مجازی معنی کی مناسبت معنی حقیقی (ظرفیت) کے ساتھ باعتبار مقارنت کے ہوتی ہے جس طرح ظرف مظروف کے ساتھ مقارن ہوتا ہے اسی طرح شرط مشروط کے ساتھ مقارن ہوتا ہے۔

مصنف رحمہ اللہ نے قال محمد رحمہ اللہ الخ۔ کہہ کر معنی شرط کی کئی مثالیں ذکر کی ہیں۔

پہلی مثال:- کسی آدمی نے اپنی بیوی سے کہا " انت طالق فی دخولک الدار " فی دخولک مصدر پر

داخل ہوا ہے اور دخول ماقبل کیلئے ظرف نہیں بن سکتا تو یہ معنی شرط کا فائدہ دیگا گویا کہ خاوند نے بیوی سے کہا " انت طالق بشرط ان تدخلی الدار " تو طلاق والی ہے تیرے اس گھر میں داخل ہونے کی شرط کے ساتھ، تو طلاق دخول دار پر معلق ہوگئی اس لئے دخول دار سے پہلے طلاق واقع نہیں ہوگی۔

دوسری مثال:- کسی نے اپنی بیوی سے کہا" انت طالق فی حیضتک " یہ فی بھی حیض مصدر پر داخل ہے تو فی معنی شرط کا فائدہ دے رہا ہے گویا کہ اس نے کہا" انت طالق بشرط ان تحیضی " تو طلاق والی ہے تجھے حیض آنے کی شرط کے ساتھ تو اس کی طلاق اس کے حیض پر معلق ہوگی۔ اگر وہ عورت حالت حیض میں ہو تو اس کو اسی وقت طلاق واقع ہو جائے گی شرط کے پائے جانے کی وجہ سے اور اگر وہ حالت حیض میں نہ ہو تو حیض آنے پر طلاق واقع ہو جائے گی۔

تیسری مثال:- قولہ : وفی الجامع لو قال الخ امام محمد رحمہ اللہ نے جامع کبیر میں فرمایا ہے کہ کسی خاوند نے اپنی بیوی سے کہا" انت طالق فی مجئ یوم " تو یہ فی بھی معنی شرط کا فائدہ دے گی اور عورت کی طلاق دن کے آنے پر معلق ہوگی۔ گویا کہ خاوند نے اس کو کہا" انت طالق ان جاء الیوم " تجھے طلاق اگر دن آئے اور دن صبح صادق سے آتا ہے لہٰذا جب دوسرے دن صبح صادق طلوع ہوگی تو اس کو طلاق پڑ جائے گی۔

چوتھی مثال:- قولہ : ولوقال الخ کسی نے اپنی بیوی کو کہا" انت طالق فی مضی یوم " یہ فی بھی مجازاً معنی شرط کا فائدہ دے رہی ہے ای انت طالق ان مضی الیوم تجھے طلاق اگر دن گزر جائے تو اس کے کہنے کے وقت کو دیکھا جائے گا اگر اس نے یہ جملہ رات کے وقت کہا ہے تو اگلے دن کا جب سورج غروب ہوگا تو اس کو طلاق واقع ہو جائے گی کیوں کہ سورج غروب ہونے سے دن گزرنے کی شرط پائی گئی اور اگر اس نے یہ جملہ دن کے وقت کہا ہے تو دن گزرنے کی شرط اس وقت پائی جائے گی جب اگلے دن کی یہی گھڑی آئے گی مثلاً اس نے دن کے دس بجے یہ جملہ کہا تو اگلے دن جب دس بجے کا وقت آئے گا تو طلاق واقع ہو جائے گی، کیوں کہ دن سے کامل دن مراد ہے آدھا دن یوم حلف کا گزر گیا اور دوسرا آدھا اگلے دن گزرے گا تو کامل دن کی شرط پوری ہو جائے گی۔ اس لئے شرط پوری ہونے کی وجہ سے اگلے دن اسی وقت طلاق واقع ہوگی۔

پانچویں مثال:- قولہ : وفی الزیادات الخ۔ امام محمد رحمہ اللہ نے زیادات میں فرمایا ہے کہ اگر کسی نے اپنی

بیوی کو کہا " انت طالق فی مشیۃ اللہ تعالیٰ " تو یہ فی بھی مصدر پر داخل ہے اس لئے شرط کا فائدہ دے گی گویا اس نے کہا " انتِ طالق ان شآء اللہ " اس نے بیوی کی طلاق کو اللہ تعالیٰ کی مشیت پر معلق کیا اور اللہ تعالیٰ کی مشیت کسی کو معلوم نہیں اس لئے اس کی بیوی کو طلاق واقع نہیں ہوگی۔

چھٹی مثال:۔ یا اس نے اپنی بیوی کو کہا " انت طالق فی ارادۃ اللہ تعالیٰ " تو اس نے اللہ تعالیٰ کے ارادے پر طلاق کو معلق کیا گویا اس نے کہا " انت طالق ان اراد اللہ تعالیٰ " اور اللہ تعالیٰ کے ارادے کا ادراک کسی کو نہیں ہوسکتا اس لئے اس کی بیوی کو طلاق واقع نہیں ہوگی۔

حرف الباء للالصاق فی وضع اللغة ولهذا تصحب الاثمان وتحقيق هذا ان المبيع اصل والثمن شرط فيه ولهذا المعنى هلاک المبيع يوجب ارتفاع البيع دون هلاک الثمن اذا ثبت هذا فنقول الاصل ان يكون التبع ملصقاً بالاصل لا ان يكون الاصل ملصقاً بالتبع ، فاذا دخل حرف الباء فی البدل فی باب البيع دل ذالک على انه تبع ملصق بالاصل فلا يكون مبيعاً فيكون ثمناً وعلى هذا قلنا اذا قال بعت منک هذا العبد بكرّ من الحنطة ووصفها يكون العبد مبيعاً والكر ثمنا فيجوز الاستبدال به قبل القبض ولو قال بعت منک كراً من الحنطة ووصفها بهذا العبد يكون العبد ثمناً والكر مبيعاً ويكون العقد سلما لايصح الا مؤجلاً۔

ترجمہ:۔ حرف با لغت عرب کی وضع میں الصاق کے لئے آتا ہے اسی لئے با ثمنوں پر داخل ہوتا ہے۔ اس کی تحقیق یہ ہے کہ بیع میں اصل مبیع ہے اور ثمن اس میں شرط ہوتا ہے اسی معنی کی وجہ سے مبیع کا ہلاک ہونا بیع کے ختم ہونے کو ثابت کرتا ہے نہ کہ ثمن کا ہلاک ہونا ۔ جب یہ بات ثابت ہوگئی تو ہم کہتے ہیں کہ ضابطہ یہ ہے کہ تابع اصل کے ساتھ ملصق ہو نہ کہ اصل تابع کیساتھ ملصق ہو۔ پس جب حرفِ با باب بیع میں بدل پر داخل ہو تو اس کا بدل پر داخل ہونا اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ بدل تابع ہے ملصق ہے اصل کے ساتھ اس لئے با کا مدخول مبیع نہیں ہوگا (بلکہ) ثمن ہوگا۔ اسی بناء پر ہم نے کہا کہ جب کسی آدمی نے کہا " بعت منک هذا العبد بكر من الحنطة " میں نے

تجھ پر یہ غلام بیچا گندم کے ایک کرّ کے بدلے میں اور اس گندم کی صفت بیان کردی تو غلام مبیع ہوگا اور کرّ ثمن ہوگا۔ پس کرّ حطہ کے بدلے میں قبضہ کرنے سے پہلے دوسری چیز کا لینا جائز ہوگا اور اگر اس نے کہا" **بعت منک کراً من الحنطة بهذا العبد** " میں نے تجھ پر گندم کا ایک کرّ بیچا اس غلام کے بدلے میں اور گندم کی صفت بیان کردی تو غلام ثمن ہوگا اور کرّ حطہ مبیع ہوگا اور یہ عقد سلم ہوگا صحیح نہیں ہوگا مگر میعادی ہوکر۔

تشریح:-اس فصل میں مصنف رحمہ اللہ نے حروف معانی میں سے گیارہویں اور آخری حرف باء کا معنی اور اس کی مثالیں بیان فرمائی ہیں۔ باالصاق کے لئے آتا ہے الصاق کا معنی ہوتا ہے **اتصال الشیئ بالشیئ** ایک چیز کا دوسری چیز کے ساتھ ملنا یعنی با کا ماقبل با کے مدخول کے ساتھ ملا ہوتا ہے۔ کبھی یہ الصاق حقیقی ہوتا ہے جیسے "**به داء**" اس کے ساتھ بیماری لگی ہے اور بیماری حقیقۃً اس کے ساتھ ملی ہوئی ہے اور کبھی الصاق مجازی ہوتا ہے جیسے "**مررت بزید**" میں زید کے پاس سے گزرا۔ "**ای التصق مروری بمکان یقرب منه زید**" میرا گزرنا اس جگہ کے ساتھ ملا جس جگہ سے زید قریب ہے۔ یہ الصاق مجازی ہے کیوں کہ متکلم کا گزرنا زید کے ساتھ نہیں ملا بلکہ اس جگہ کے ساتھ ملا جو جگہ زید کے قریب ہے۔

مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ بالغت عرب کی وضع میں الصاق کے لئے آتا ہے۔ الصاق اس کا معنی حقیقی ہے اور اس کے علاوہ اس کے جتنے معانی ہیں مثلاً استعانت، سببیت، تعدیہ، ظرفیت، معاوضہ وغیرہ وہ سب مجازی معنی ہیں۔

قوله : ولهٰذا تصحب الاثمان الخ ۔ باء چونکہ الصاق کے لئے آتا ہے اسی لئے عقد بیع میں باء ثمنوں پر داخل ہوتا ہے۔ مبیع ثمن کے ساتھ ملصق ہوتی ہے اور ثمن ملصق بہ ہوتا ہے مثلاً کسی نے کہا" **اشتریت هذا الکتاب بعشرة دراهم** " کتاب مبیع ہے یہ ملصق ہے اور باء کا مدخول عشرة دراهم ثمن ہے یہ ملصق بہ ہے۔

باء کے معنی الصاق کے لئے آنے کی تحقیق یہ ہے کہ مبیع بیع کے اندر اصل ہوتا ہے اور ثمن شرط ہوتا ہے اور کسی چیز کی شرط اس چیز کی حقیقت سے خارج ہوتی ہے تو ثمن بیع میں تابع ہوگا۔ اور اصل بیع میں مبیع ہوگا اسی لئے فقہاء نے کہا ہے کہ عقد بیع کے بعد مشتری نے مبیع پر قبضہ نہیں کیا تھا کہ مبیع بائع کے پاس ہلاک ہوگئی تو بیع ختم ہوجائے گی کیوں کہ مبیع بیع میں اصل تھی جب اصل چیز ہی ختم ہوگئی تو بیع بھی ختم ہوجائے گی بخلاف ثمن کے کہ ثمن بیع میں تابع ہوتا

ہے،اگر بائع کے قبضے سے پہلے مشتری کے پاس ثمن ہلاک ہوگیا تو بیع ختم نہیں ہوگی۔مشتری دوسرا ثمن اس کو ادا کرسکتا ہے،ثمن چونکہ بیع میں تابع ہوتا ہے اسی لئے ثمن متعین کرنے سے متعین نہیں ہوتا مشتری نے ثمن کے طور پر سو کا ایک نوٹ نکالا،عقد کے بعد دوسرا نوٹ دیدیا،یا دس دس کے نوٹ دیدیئے تو بھی اس کیلئے اس سے ثمن کا ادا کرنا جائز ہوگا۔

مبیع میں بیع کے اصل اور ثمن کے تابع ہونے کی وجہ یہ ہے کہ مبیع سے انسان کی ضرورتیں پوری ہوتی ہیں اور انسان اس کو استعمال میں لاکر اپنا مقصد حاصل کرتا ہے لیکن ثمن سے انسان کی ضرورتیں پوری نہیں ہوتیں کیوں کہ ثمن وہ ہوتا ہے جس میں ثمنیت والا معنی پایا جائے اور ثمنیت والا معنی سونے اور چاندی میں پایا جاتا ہے اور سونا چاندی اور روپے پیسوں سے انسان کی ضرورتیں بھوک پیاس،گرمی،سردی دور نہیں ہوسکتیں اس لئے ثمن مبیع میں تابع ہے۔ جب ثمن مبیع میں تابع ہے تو اگر مشتری کے پاس ثمن نہ ہوا تب بھی بیع درست ہوگی۔اور مبیع بیع میں اصل ہے تو اگر بائع کے پاس مبیع نہ ہوئی تو بیع درست نہیں ہوگی۔

قوله : اذا ثبت هذا فنقول الخ ۔جب عقد بیع میں مبیع کا اصل ہونا اور ثمن کا تابع ہونا ثابت ہوگیا تو اب ہم کہتے ہیں کہ اصل اور ضابطہ یہ قرار پایا کہ تابع اصل کے ساتھ ملصق ہو،نہ یہ کہ اصل ملصق ہو تابع کے ساتھ۔ جب تابع کا اصل کے ساتھ ملصق ہونا ضابطہ کے مطابق ہوا اور اصل کا تابع کے ساتھ ملصق ہونا خلاف ضابطہ ہوا تو حرف باء جو بیع میں بدل یعنی ثمن پر داخل ہوتا ہے اس بات کی دلیل ہوگا کہ ثمن تابع ہے جو اصل یعنی مبیع کے ساتھ ملصق ہوتا ہے لہٰذا با جس پر داخل ہو وہ مبیع نہیں ہوگا بلکہ ثمن ہوگا کیوں کہ عقد بیع میں مبیع اصل ہے اور ثمن تابع ہوتا ہے۔

اعتراض: ۔مصنف رحمہ اللہ نے فرمایا ہے" **الاصل ان یکون التبع ملصقاً بالاصل لا ان یکون الاصل ملصقاً بالتبع** " اس عبارت سے معلوم ہوتا ہے تابع ملصق ہوتا ہے اور اصل ملصق بہ ہوتا ہے اس سے تو یہ بات لازم آتی ہے کہ عقد بیع میں مبیع تابع اور ثمن اصل ہوجائے کیوں کہ مبیع ملصق ہوتی ہے اور ثمن ملصق بہ ہوتا ہے باثمن پر ہی داخل ہوتا ہے اور جس پر با داخل ہو وہ ملصق بہ ہوتا ہے جیسے " **کتبت بالقلم ای التصقت الکتابة بالقلم**" میں نے کتابت کو ملایا قلم کے ساتھ،اس میں کتابت ملصق اور قلم ملصق بہ ہے جو با کا مدخول ہے۔تو مصنفؒ کا ملصق کو تابع اور ملصق بہ کو اصل قرار دینے کا مطلب تو یہ ہوا کہ باب بیع میں ثمن اصل اور مبیع تابع ہوجائے حالانکہ پہلے یہ بات ثابت ہوچکی ہے کہ باب بیع میں مبیع اصل اور ثمن تابع ہوتا ہے۔

جواب: — الصاق یعنی کسی اسم پر با داخل کرنے سے مقصود یہ ہوتا ہے کہ اس کے ماقبل فعل کو بعد والے اسم تک پہنچایا جائے جیسے، "**قطعت بالسكين ، كتبت بالقلم اور ضربت بالسيف**" میں قطع، کتابت، اور ضرب کے فعل کو سکین، قلم اور سیف تک پہنچانا مقصود ہے تو اصل فعل ہوگا وہ **ملصق** ہوگا اور سکین، قلم اور سیف با کا مدخول تابع ہوگا وہ ملصق بہ کہلائے گا۔ اصول الشاشی کے علاوہ اصول کی دوسری کتابوں میں بھی با کے مدخول کو ملصق بہ اور اس کے ماقبل کو ملصق کہا گیا ہے۔

جب با کا مدخول **ملصق** بہ اور اس کا ماقبل **ملصق** ہوتا ہے تو باب بیع میں مبیع کو ملصق کہا جائے گا جو بیع میں اصل ہوتا ہے اور ثمن جو بیع میں تابع ہوتا ہے اور با کا مدخول ہوتا ہے اس کو **ملصق** بہ کہا جائے گا۔ اور مصنف رحمہ اللہ کی عبارت قلب پر محمول کی جائے گی۔ اور قلب کا معنی یہ ہے کہ کلام کو اس کی اصل ہیئت کے خلاف پر تبدیل کر دیا جائے۔ لہٰذا یہ کہا جائے گا کہ مصنف رحمہ اللہ کی اصل عبارت یوں ہے " **الاصل ان يكون الاصل ملصقاً بالتبع لاان يكون التبع ملصقاً بالاصل** " تو مصنف رحمہ اللہ کی عبارت میں بھی اصل ملصق اور تابع ملصق بہ ہوا لہٰذا بیع میں مبیع کو ملصق کہیں گے جو بیع میں اصل ہوتا ہے اور ثمن کو ملصق بہ کہیں گے جو بیع میں تابع ہوتا ہے **فلا اعتراض**۔

قولہ : وعلى هذا قلنا الخ ۔ مدخول با کے ثمن ہونے پر مصنف رحمہ اللہ نے ایک مسئلہ متفرع کیا ہے کہ جب با کا مدخول ثمن ہوتا ہے تو جب بیع میں مبیع اور ثمن دونوں ایسی چیزیں ہوں جو مبیع اور ثمن بن سکتی ہوں تو جس پر با داخل ہو وہ ثمن بننے کے لئے متعین ہوگا جیسے کسی آدمی نے کہا **بعت منک هذا العبد بكر من الحنطة** میں نے تجھ پر یہ غلام بیچا گندم کے ایک کر کے بدلے میں اور گندم کا وصف بیان کر دیا تو گندم ثمن بننے کے لئے متعین ہوگی کیونکہ اس پر با داخل ہے تو یہ ثمن ہوا جو بیع میں ملصق بہ اور تابع ہوتا ہے جب گندم ثمن ہوئی تو بائع کے قبضے سے پہلے اس گندم کو کسی دوسری چیز سے بدلنا جائز ہوگا کیونکہ قبضہ سے پہلے ثمن متعین نہیں ہوتا اس کو کسی دوسری چیز سے بدلنا جائز ہوتا ہے لیکن مبیع بیع میں متعین ہوتی ہے اس کو کسی دوسری چیز سے بدلنا جائز نہیں ہوتا اور مبیع کے ہلاک ہونے سے بیع بھی ختم ہو جاتی ہے لیکن ثمن کے ہلاک ہونے سے بیع ختم نہیں ہوتی۔

اور اگر وہ آدمی اس طرح کہتا "**بعت منک کراً من الحنطة بهذا العبد**" میں نے تجھ پر گندم کا ایک کر اس غلام کے عوض میں بیچا اور گندم کے اوصاف بیان کر دیئے تو اس صورت میں گندم کا کر مبیع اور غلام ثمن ہوگا کیونکہ با کا مدخول غلام ہے اور یہ عقد، عقد سلم ہوگا اس لئے کہ بیع سلم میں ثمن نقد اور مبیع ادھار ہوتا ہے اور یہاں غلام

متعین ہے اور گندم کا کر متعین نہیں ہے جب متعین نہیں تو وہ کہنے والے کے ذمے گندم کا کر دین ہوگا اور مبیع جب بائع کے ذمے دین ہو تو وہ بیع سلم ہوتی ہے لہٰذا اس صورت میں بیع سلم کی دوسری شرطوں کی رعایت ضروری ہوگی اگر بیع سلم کی اجل اور بیع کے سپرد کرنے کی جگہ وغیرہ کی شرائط طے ہو جائیں تو یہ بیع صحیح ہوگی ورنہ صحیح نہیں ہوگی۔

وقال علماء نا رحمهم الله اذاقال لعبد ہ ان اخبر تنی بقدوم فلان فانت حر فذالک علی الخبر الصادق لیکون الخبر ملصقا بالقدوم فلوا خبر کا ذبالا یعتق ولو قال ان اخبر تنی ان فلاناً قدم فانت حر فذالک علی مطلق الخبر فلوا خبر ہ کا ذبا عتق ولو قال لا مرأته ان خرجت من الدار الاباذنی فانت کذا تحتاج الی الا ذن کل مرة اذا المستثنٰی خروج ملصق بالا ذن فلو خرجت فی المر ة الثا نیة بدون الا ذن طلقت ولو قال ان خرجت من الدار الا ان اذن لک فذالک علی الاذن مــــرة حتی لو خرجت مرة اخری بدون الاذن لاتطلق وفی الزیادات اذا قال انت طالق بمشیه الله تعالیٰ او بارادة الله تعالیٰ او بحکمه لا تطلق۔

ترجمہ:- اور ہمارے علماء نے کہا ہے کہ جب کسی نے اپنے غلام سے کہا کہ اگر تو نے مجھے فلاں کے آنے کی خبر دی تو تو آزاد ہے تو یہ کہنا سچی خبر دینے پر واقع ہوگا تاکہ خبر قدوم کے ساتھ ملی ہوئی ہو اور اگر غلام نے (مولیٰ کو) جھوٹی خبر دی تو وہ آزاد نہیں ہوگا اور اگر مولیٰ نے (غلام سے) کہا کہ اگر تو نے مجھے اس بات کی خبر دی کہ فلاں آ گیا ہے تو تو آزاد ہے تو یہ کہنا مطلق خبر دینے پر واقع ہوگا پھر غلام نے مولیٰ کو جھوٹی خبر دیدی تو وہ آزاد ہو جائے گا اور اگر کسی خاوند نے اپنی بیوی سے کہا کہ اگر تو گھر سے نکلی مگر میری اجازت کے ساتھ تو تُو ایسی ہے یعنی مطلقہ ہے تو وہ عورت ہر مرتبہ نکلنے کے لئے اجازت کی محتاج ہوگی کیونکہ مستثنیٰ وہ خروج ہے جو اجازت کے ساتھ ملا ہوا ہو پھر اگر وہ عورت دوسری مرتبہ بغیر اجازت کے نکل گئی تو اس کو طلاق واقع ہو جائے گی اور اگر اس خاوند نے کہا کہ اگر تو گھر سے نکلی مگر یہ کہ میں تجھے اجازت دوں تو یہ قسم ایک مرتبہ کی اجازت پر واقع ہوگی اس لئے اگر وہ عورت دوسری مرتبہ بغیر اجازت کے نکل گئی تو اس کو طلاق واقع نہیں ہوگی اور زیادات میں ہے کہ

جب کوئی خاوند (اپنی بیوی سے) کہے کہ تجھے طلاق اللہ تعالیٰ کی مشیت کے ساتھ یا اللہ تعالیٰ کے ارادے کے ساتھ یا اللہ تعالیٰ کے حکم کے ساتھ تو اس کو طلاق نہیں پڑے گی۔

تشریح: - اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ نے بـا کے الصاق والے معنی پر چند مسائل متفرع کئے ہیں ہمارے علماء احناف نے فرمایا ہے کہ اگر مولیٰ نے اپنے غلام سے کہا **ان خبر تني بقد و م فلان فانت حر** اگر تو نے مجھے فلاں کے آنے کی خبر دی تو تو آزاد ہے تو مولیٰ کا یہ کہنا سچی خبر دینے پر محمول ہوگا اس لئے کہ مولیٰ نے کلام میں با استعمال کیا ہے جو الصاق کے لئے آتا ہے یہ اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ وہ خبر فلاں کے قدوم کے ساتھ ملصق اور ملی ہوئی ہو گویا کہ مولیٰ نے غلام کی آزادی کو ایسی خبر پر معلق کیا ہے جو ملصق بقدوم فلاں ہو اور فلاں کے قدوم کے ساتھ خبر اسی وقت ملصق ہوگی جب فلاں کا قدوم متحقق ہو گیا ہو لہٰذا فلاں کے قدوم کے بعد غلام نے خبر دی تو یہ خبر سچی ہوئی اور فلاں کے قدوم کے ساتھ ملصق ہوگئی شرط پائے جانے کی وجہ سے وہ غلام آزاد ہو جائے گا اور اگر فلاں کے قدوم کے بغیر ہی غلام نے خبر دیدی تو وہ آزاد نہیں ہوگا کیونکہ خبر فلاں کے قدوم کے ساتھ ملصق نہیں ہوئی۔

اور اگر مولیٰ نے غلام کو اس طرح کہا **ان اخبـر تـنـي ان فلانا قدم فانت حر** (اگر تو نے مجھے اس بات کی خبر دی کہ فلاں آ گیا ہے تو تو آزاد ہے) تو مولیٰ کی یہ قسم مطلق خبر پر محمول ہوگی غلام سچی خبر دے یا جھوٹی خبر دے دونوں صورتوں میں آزاد ہو جائے گا اس لئے کہ مولیٰ نے با کا لفظ استعمال نہیں کیا تو غلام کی آزادی کو مطلق قدوم فلاں کی خبر پر معلق کیا ہے اس خبر کا قدوم کے ساتھ ملصق ہونا ضروری نہیں تو غلام نے فلاں کے آنے کی خبر دیدی تو شرط پائے جانے کی وجہ سے آزاد ہو جائے گا۔

قو له ولو قال لامر أ ته ان خر جت الخ - اگر شوہر نے اپنی بیوی سے کہا **ان خرجت من الدار الا باذنی فـــانــت طـــالـق** اگر تو گھر سے نکلی میری اجازت کے بغیر تو تجھے طلاق تو عورت کو ہر مرتبہ نکلنے کے لئے اجازت کی ضرورت ہوگی کیونکہ خاوند نے اپنے اس کلام میں حرف با استعمال کیا ہے تو اس نے الا کے ذریعے اس خروج کا استثنا کیا ہے جو خاوند کی اجازت کے ساتھ ملصق ہو خاوند کی اس قسم کا مطلب یہ ہوگا کہ تو گھر سے کوئی خروج اختیار نہ کر سوائے اس خروج کے جو میری اجازت کے ساتھ ملصق ہو ورنہ تجھے طلاق پس عورت کا ہر مرتبہ گھر سے نکلنا خاوند کی اجازت کے ساتھ ملصق ہوگا اگر کوئی ایسا خروج پایا گیا جو خاوند کی اجازت کے ساتھ ملصق نہ ہوا تو شرط پائے جانے کی وجہ سے اس کو طلاق واقع ہو جائے گی۔

لیکن اگرشوہر نے اس کو یوں کہاہو ان خرجت من الدار الا ان اذن لک فانت طالق تو اس صورت میں ایک مرتبہ کے نکلنے کے لئے اجازت لینا کافی ہوگا ایک مرتبہ اجازت سے نکلنے کے بعد دوسری مرتبہ بغیر اجازت کے نکلی تو اس کو طلاق نہیں پڑے گی کیونکہ اس کلام میں شوہر نے اذن پر باداخل نہیں کیا تو ہر خروج کا ملصق بالاذن ہونا ضروری نہیں ایک بار خروج کے لئے اذن کافی ہوگا جب ایک بار اجازت لے کر نکلی تو طلاق واقع نہیں ہوگی اور دوسری بار بغیر اجازت کے نکلنے سے طلاق واقع ہونے کی شرط نہیں پائی جاتی، اس لئے دوسری مرتبہ بغیر اجازت کے نکلنے کی وجہ سے طلاق واقع نہیں ہوگی۔

قوله وفی الزیادات اذاقال انت الخ ۔مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ امام محمد رحمہ اللہ نے زیادات میں فرمایا ہے کہ اگر کسی خاوند نے اپنی بیوی کو کہا انت طالق بمشیه الله او بار ادة الله تعالیٰ او بحکمه تجھے طلاق اللہ تعالیٰ کی مشیت کے ساتھ یا اللہ تعالیٰ کے ارادے کے ساتھ یا اللہ تعالیٰ کے حکم کے ساتھ تو عورت کو طلاق واقع نہیں ہو گی اس لئے کہ خاوند نے اپنی بیوی کی طلاق کو اللہ تعالیٰ کی مشیت، ارادے اور حکم کے ساتھ ملصق کیا ہے اور ہمیں اللہ تعالیٰ کی مشیت ارادے اور حکم کا علم نہیں کہ وہ اس کی بیوی کی طلاق کے ساتھ ملصق ہے یا نہیں اس لئے اس کی بیوی کو طلاق واقع نہیں ہوگی۔

فصل فی وجوه البیان البیان علی سبعة انواع بیان تقریر وبیان تفسیر وبیان تغییروبیان ضرورة وبیان حال وبیان عطف وبیان تبدیل اما الا ول فهوا ن یکون معنی اللفظ ظاهراً لکنه یحتمل غیره فبین المراد بما هو الظاهر فیتقرر حکم الظاهر ببیانه ومثاله اذا قال لفلان علی قفیز حنطة بقفیز البلد اوالف من نقد البلدفانه یکون بیان تقریر لان المطلق کان محمو لاً علی قفیز البلد ونقده مع احتمال ارادة الغیر فاذا بین ذالک فقد قرره ببیانه وکذا لک لو قال لفلان عندی الف ودیعة فان کلمة عندی کانت باطلا قها تفید الا مانة مع احتمال ارادة الغیر فاذاقال ودیعة فقد قرر حکم الظاهر ببیانه۔

ترجمہ:- یہ فصل بیان کے طریقوں میں ہے بیان سات قسم پر ہے بیان تقریر، بیان تفسیر، بیان

تغییر، بیان ضرورۃ، بیان حال، بیان عطف، بیان تبدیل، جو اول قسم ہے سو وہ یہ ہے کہ لفظ کا معنی ظاہر ہو لیکن وہ لفظ کسی دوسرے معنی کا احتمال رکھتا ہو پھر متکلم نے اپنی مراد کو بیان کر دیا ہو اسی معنی کے ساتھ جو معنی لفظ سے ظاہر تھا پس ظاہر کا حکم پکا ہو جائے گا متکلم کے بیان کے ساتھ، بیان تقریر کی مثال یہ ہے کہ جب کسی آدمی نے کہا کہ فلاں کا مجھ پر گندم کا ایک قفیز ہے اسی شہر کے قفیز کے ساتھ یا ایک ہزار ہے اسی شہر کے سکے کے ساتھ تو یہ کہنا بیان تقریر ہوگا اس لئے کہ مطلق (قفیز اور سکہ) محمول ہوتا ہے اسی شہر کے قفیز اور سکے پر غیر کے ارادے کے احتمال کے ساتھ پس جب متکلم نے اس (قفیز اور سکے) کو بیان کر دیا تو اس نے قفیز و سکے کو اپنے بیان کے ساتھ پکا کر دیا اور اسی طرح ہے اگر کسی نے کہا کہ فلاں کے میرے پاس ایک ہزار ودیعت کے طور پر ہیں اس لئے کہ عندی کا کلمہ اپنے مطلق ہونے کی وجہ سے امانت کا فائدہ دیتا ہے غیر امانت کے ارادے کے احتمال کے ساتھ پس جب اس نے ودیعۃ کہا تو اس نے ظاہر کے حکم کو اپنے بیان کے ساتھ پکا کر دیا۔

تشریح:- مصنف رحمہ اللہ نے یہاں سے بیان کے طریقے ذکر فرمائے ہیں خاص سے لے کر یہاں تک جتنی ابحاث آئی ہیں ان کا تعلق جس طرح کتاب اللہ کے ساتھ ہے اسی طرح سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ بھی ہے بعض اصولیین بیان کی ان اقسام کو سنت کی بحث میں ذکر کرتے ہیں لیکن مصنف رحمہ اللہ نے ان کو کتاب اللہ کی بحث میں ذکر کر دیا ہے۔

لغت میں بیان کا معنی ہوتا ہے ظاہر کرنا اور کبھی ظاہر ہونے کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے۔

اصولیین کی اصطلاح میں بیان کی تعریف:- **اظهار المتكلم مافي ضميره بحيث يفهمه المخاطب**، متکلم کا اپنے دل کی بات کو اس طرح ظاہر کرنا کہ مخاطب اس کو اچھی طرح سمجھ جائے۔

بیان جس طرح قول کے ساتھ ہوتا ہے اسی طرح فعل کے ساتھ بھی ہوتا ہے قرآن میں اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا "**لله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا**" اللہ تعالیٰ کے لئے ان لوگوں پر بیت اللہ کا حج کرنا ضروری ہے جو وہاں تک پہنچنے کی طاقت رکھتے ہوں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حج کے طریقے کو اپنے فعل سے ظاہر فرمایا اور ارشاد فرمایا **خذوا عني مناسككم** تم مجھ سے حج کے طریقے سیکھ لو اور اللہ تعالیٰ نے **اقيموا الصلوة** فرما کر نماز فرض فرمائی تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز کے طریقے کو اپنے فعل سے بیان فرمایا اور ارشاد فرمایا

صلوا کمار أیتمونی اصلی۔ بیان کی اس بحث میں قولی بیان کا تذکرہ ہوگا فعلی بیان کا تذکرہ نہیں ہوگا۔

مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ بیان کی سات قسمیں ہیں (۱) بیان تقریر (۲) بیان تفسیر (۳) بیان تغییر (۴) بیان ضرورۃ (۵) بیان حال (۶) بیان عطف (۷) بیان تبدیل۔ ان سات اقسام پر بیان کی تقسیم، تقسیم استقرائی ہے عقلی نہیں ہے تقسیم عقلی میں مذکورہ اقسام کے علاوہ مزید کوئی قسم نہیں نکل سکتی جبکہ تقسیم استقرائی میں تلاش کرنے سے مزید اقسام بھی نکل سکتی ہیں۔

مصنف رحمہ اللہ کی تتبع اور تلاش کے مطابق بیان کی سات اقسام ہیں اگر کوئی زیادہ تتبع کرے تو مزید اقسام کا نکلنا ممکن ہے یہی وجہ ہے کہ بعض حضرات نے بیان کی پانچ اقسام ذکر کی ہیں انھوں نے بیان حال اور بیان عطف کو بیان ضرورۃ میں داخل کیا ہے بعض حضرات کا پانچ اور بعض کا سات اقسام ذکر کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ یہ تقسیم استقرائی ہے عقلی نہیں ہے۔

قولہ اما الاوّل الخ۔ بیان تقریر کی تعریف اس کے نام سے معلوم ہوتی ہے اس میں اضافت بیانیہ ہے یعنی وہ بیان جو تقریر ہے مطلب یہ ہے کہ وہ بیان جو متکلم کی مراد کو پکا کرتا ہے مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ بیان تقریر یہ ہے کہ لفظ کا معنی ظاہر ہو لیکن اس میں کسی اور معنی کا بھی احتمال ہو اور متکلم نے اپنی وہی مراد ظاہر کر دی جو لفظ سے ظاہر ہو رہی تھی تو متکلم کے اس بیان کے ساتھ ظاہر والا حکم پکا ہو گیا اور دوسرے معنی کا احتمال ختم ہو گیا۔

اسکی خارجی مثال آپ یوں سمجھیں کہ قرآن میں اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا" **فسجد الملئکة کلهم اجمعون**" اگر صرف "**فسجد الملئکة**" ہوتا تو سارے فرشتوں کے سجدہ کرنے میں یہ فرمان ظاہر اور واضح ہوتا لیکن اس میں دوسرے معنی کا احتمال موجود تھا کہ اکثر فرشتوں نے سجدہ کیا ہو اور بعض نے نہ کیا ہو اور **للاکثر حکم الکل** کے ضابطے کے تحت سب فرشتوں کی طرف سجدہ کی نسبت کر دی گئی ہو لیکن **کلهم** کے بیان نے اس احتمال کو ختم کر دیا تو **کلهم** کا لفظ بیان تقریر ہوا۔

مصنف رحمہ اللہ نے احکام میں اس کی مثال یہ دی ہے کہ جب کسی آدمی نے اقرار کیا "**لفلان علی قفیز حنطة بقفیز البلد**" یا اس طرح اقرار کیا" **لفلان علیّ الف من نقد البلد**" اس مثال میں قفیز بلد اور نقد بلد کا لفظ بیان تقریر ہے اس لئے کہ اگر متکلم مطلق قفیز حنطۃ اور مطلق الف کا اقرار کرتا تو اس قفیز اور الف کو اس شہر کے مروجہ قفیز اور سکے پر محمول کیا جاتا لیکن اس میں یہ احتمال بھی تھا کہ مُقِر کی مراد اس کے شہر کا قفیز اور سکہ نہ ہو بلکہ کسی دوسرے

شہر کا قفیز اور سکہ ہو لیکن اس نے قفیز بلد اور نقد بلد کہہ کر اس احتمال کو ختم کر دیا اور لفظ کے ظاہری معنی کو اپنے بیان کے ساتھ پکا کر دیا۔

قولہ و کذالک لو قال الخ ۔کسی آدمی نے اقرار کیا کہ **لفلان عندی الفٌ ودیعۃ** فلاں کے میرے پاس ایک ہزار ودیعت کے ہیں اس میں ودیعۃ کا لفظ بیان تقریر ہے اس لئے کہ اگر صرف **لفلان عندی الف** ہوتا تو **عندی** کے مطلق لفظ کو امانت اور ودیعت پر ہی محمول کیا جاتا کہ فلاں کے ایک ہزار میرے پاس امانت ہیں دین نہیں ہیں لیکن عندی میں اس بات کا احتمال ہے کہ وہ ایک ہزار امانت کے نہ ہوں بلکہ غصب یا ثمن وغیرہ کے ہوں لیکن متکلم نے ودیعۃ کہہ کر اس احتمال کو ختم کر دیا اور عندی کے ظاہری معنی کو اپنے بیان کے ساتھ پکا کر دیا۔

فصل واما بیان التفسیر فھو ما اذا کان اللفظ غیر مکشوف المراد فکشفہ ببیانہ مثالہ اذا قال لفلان علی شئی ثم فسر الشیء بثوب اوقال علی عشرۃ دارھم ونیف ثم فسر النیف اوقال علی دراھم وفسرھا بعشرۃ مثلاوحکم ھذین النوعین من البیان ان یصح موصولاً ومفصولاً۔

ترجمہ:- اور جو بیان تفسیر ہے سو وہ یہ ہے کہ لفظ کی مراد ظاہر نہ ہو پھر متکلم اس کو اپنے بیان کے ساتھ ظاہر کر دے اس کی مثال یہ ہے کہ جب کسی نے کہا کہ فلاں کی مجھ پر کوئی چیز ہے پھر وہ چیز کی تفسیر کپڑے کے ساتھ کر دے یا یہ کہا کہ (فلاں کے) مجھ پر دس دراہم اور کچھ ہیں پھر کچھ کی تفسیر کر دے یا یہ کہا مثلاً کہ مجھ پر چند دراہم ہیں، پھر ان چند دراہم کی تفسیر دس کے ساتھ کر دے اور بیان کی ان دونوں قسموں کا حکم یہ ہے کہ یہ بیان صحیح ہوتا ہے متصل ہو کر اور منفصل ہو کر۔

تشریح:- اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ نے بیان تفسیر کی تعریف اس کی مثالیں اور بیان تقریر و بیان تفسیر کا حکم ذکر فرمایا ہے۔

بیان تفسیر وہ ہے کہ لفظ کی مراد ظاہر نہ ہو اور متکلم اپنی مراد کو اپنے بیان کے ساتھ ظاہر کر دے مثلاً کسی نے اقرار کیا **لفلان علی شئی** فلاں کی مجھ پر کوئی چیز ہے اس چیز کی مراد ظاہر نہیں کوئی بھی چیز مراد ہو سکتی ہے متکلم اپنے بیان سے اپنی مراد ظاہر کر دے کہ وہ چیز کپڑا ہے تو کپڑا بیان تفسیر ہوگا۔

یا کسی نے **علی عشرۃ دراھم ونیف** کے لفظ سے اقرار کیا فلاں کے مجھ پر دس اور کچھ دراہم ہیں نیف کی مراد ظاہر نہیں متکلم دو درہموں سے اپنی مراد ظاہر کردے تو یہ بیان تفسیر ہوگا نیف کا لفظ ایک سے لے کر تین تک بولا جاتا ہے یا کسی نے اقرار کیا **لفلان علی دراھم** فلاں کے مجھ پر دراہم ہیں دراہم کی مراد واضح نہیں پھر وہ دراہم کی تفسیر مثلاً دس دراہم سے کردے تو یہ بیان تفسیر ہوگا۔

قولہ: وحکم ھذین النوعین من البیان الخ ۔بیان تقریر اور بیان تفسیر کا حکم یہ ہے کہ دونوں متصلاً بھی صحیح ہوتے ہیں اور منفصلاً بھی صحیح ہوتے ہیں یعنی متکلم اپنے کلام کے ساتھ متصلاً بھی بیان لے کر آ سکتا ہے اور کچھ دیر کے بعد بھی (منفصلاً) بیان لا سکتا ہے اللہ تعالیٰ نے قرآن میں ارشاد فرمایا " **ان علینا جمعه وقرانه فاذاقرأنا ه فاتبع قرانه ثم ان علینا بیانه** " بے شک ہمارے ذمے ہے اس قرآن کو آپ کے سینے میں جمع کرنا اور آپ کی زبان سے پڑھانا پس جب ہم اس کو پڑھیں تو آپ بھی اس کو پڑھیں پھر ہمارے ذمے ہے اس کو کھول کر بیان کرنا یعنی اگر کسی لفظ کی مراد ظاہر نہ ہو تو ہم اس کی مراد کو ظاہر کردیں گے ثم تراخی پر دلالت کرتا ہے " **ثم انّ علینا بیانه** " اس سے معلوم ہوا کہ بیان منفصلاً بھی لایا جا سکتا ہے۔

فصل واما بیان التغییر فهو ان یتغیر ببیانه معنی کلامه ونظیره التعلیق والاستثناء وقدا ختلف الفقهاء فی الفصلین فقال اصحابنا المعلق بالشرط سبب عند وجود الشرط لا قبله وقال الشافعی رحمه الله التعلیق سبب فی الحال الاان عدم الشرط مانع من الحکم وفائدة الخلاف تظهر فیما اذا قال لا جنبیة ان تزوجتک فانت طالق او قال لعبد الغیران ملکتک فانت حر یکون التعلیق باطلاً عنده لان حکم التعلیق انعقاد صدر الکلام علة والطلاق والعتاق ههنا لم ینعقد علة لعدم اضافته الی المحل فبطل حکم التعلیق فلا یصح التعلیق وعندنا کان التعلیق صحیحا حتی لو تزوجها یقع الطلاق لان کلامه انما ینعقد علة عند وجود الشرط والملک ثابت عند وجود الشرط فیصح التعلیق۔

ترجمہ:- اور جو بیان تغییر ہے سو وہ یہ ہے کہ متکلم کے بیان کے ساتھ اس کے کلام کا معنی تبدیل ہو

جائے اور بیان تغییر کی مثال تعلیق اور استثناء ہے اور فقہاء نے دونوں صورتوں میں اختلاف کیا ہے پس ہمارے علماء نے کہا ہے کہ معلق بالشرط شرط پائے جانے کے وقت سبب بنتا ہے نہ کہ شرط پائے جانے سے پہلے اور امام شافعی رحمہ اللہ نے فرمایا ہے کہ تعلیق فی الحال سبب ہوتا ہے لیکن شرط کا نہ پایا جانا حکم سے مانع ہو جاتا ہے اور اختلاف کا فائدہ اس صورت میں ظاہر ہوگا جب کسی نے اجنبیہ عورت سے کہا کہ اگر میں نے تجھ سے شادی کی تو تجھے طلاق یا دوسرے آدمی کے غلام سے کہا کہ اگر میں تیرا مالک ہوا تو تُو آزاد ہے امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک تعلیق باطل ہوگی اس لئے کہ تعلیق کا حکم صدر کلام کا علت بن کر منعقد ہونا ہے اور یہاں طلاق اور عتاق علت بن کر منعقد نہیں ہوئے کیونکہ ان میں سے ہر ایک کی اضافت اپنے محل کی طرف نہیں ہے اس لئے تعلیق کا حکم باطل ہو جائے گا پس تعلیق صحیح نہیں ہوگی اور ہمارے نزدیک تعلیق صحیح ہوگی اس لئے اگر کہنے والے آدمی نے اس عورت سے شادی کی تو طلاق واقع ہو جائے گی اس لئے کہ شوہر کا کلام علت بن کر منعقد ہوتا ہے شرط پائے جانے کے وقت اور ملک ثابت ہے شرط پائے جانے کے وقت اس لئے تعلیق صحیح ہوگی۔

تشریح: -اس فصل میں مصنف رحمہ اللہ نے بیان کی تیسری قسم بیان تغییر کی تعریف اور اس کی مثالیں ذکر فرمائی ہیں۔

بیان تغییر کی تعریف: -ھو ان یتغییر ببیانه معنی کلامه بیان تغییر یہ ہے کہ متکلم کے بیان کے ساتھ اس کے کلام کا معنی تبدیل ہو جائے اس کا مطلب یہ ہے کہ متکلم کے کلام کا ظاہری معنی اس کے بیان کے ساتھ کسی دوسرے معنی کی طرف تبدیل ہو جائے اس کو بیان کہنا تو ظاہر ہے کہ اس وجہ سے ہے کہ یہ متکلم کی مراد کو ظاہر کرتا ہے اور تغییر کہنا اس لئے ہے کہ متکلم کے کلام کے ظاہری معنی کو یہ تبدیل کر دیتا ہے گویا کہ بیان تغییر کا لفظ اضافة الموصوف الی الصفة کی قبیل سے ہے یعنی ایسا بیان جو کلام کے ظاہری معنی کو تبدیل کرنے والا ہے۔

قوله ونظیره الخ -مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ بیان تغییر کی نظیر تعلیق اور استثناء ہے تعلیق شرط لگانے کو کہتے ہیں اور استثناء وہ ہے جس کو الا اور اس کے اخوات کے ذریعے سے ماقبل کے حکم سے نکالا گیا ہو۔

تعلیق کی مثال: -کسی نے اپنے غلام کو کہا انت حر ان ضربت فلانا اس کا ان ضربت فلانا کہنا بیان تغییر

ہے کیونکہ انت حر کا ظاہری معنی تو یہ ہے کہ وہ غلام فی الفور آزاد ہو جائے لیکن جب اس کے متصلاً بعد مولیٰ نے ان ضربت فلانا کہہ دیا تو غلام فوراً آزاد نہیں ہوگا بلکہ فلاں کی ضرب پر آزدی معلق ہوگی۔

استثناء کی مثال: -کسی آدمی نے کہا لفلان علی الف الامائة اس میں الا مائة بیان تغییر ہے اس لئے کہ جب اس نے لفلان علی الف کہا تو اس کے ظاہری معنی تو یہ ہیں کہ مقر پر ایک ہزار لازم ہوں لیکن جب اس نے الا مائۃ کہا تو ماقبل کلام کے حقیقی معنی کو تبدیل کر دیا اب اس پر ایک سو کم ہزار یعنی نوسو لازم ہوں گے۔

قوله وقد اختلف الفقهاء في الفصيلن الخ ۔مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ائمہ مجتہدین نے تعلیق اور استثناء کی دونوں صورتوں میں اختلاف کیا ہے۔

فقال اصحابنا الخ ۔سے سب پہلے تعلیق کے اختلاف کی تفصیل بیان فرمائی ہے چنانچہ فرماتے ہیں کہ ائمہ احناف کے نزدیک معلق بالشرط (جس کو شرط پر معلق کیا گیا ہو) شرط کے پائے جانے کے وقت حکم کا سبب بنتا ہے شرط کے پائے جانے سے پہلے سبب نہیں بنتا مثلاً ان دخلت الدار فانت طالق اس میں انت طالق معلق بالشرط ہے وقوع طلاق کو دخول دار کی شرط پر معلق کیا گیا ہے جب دخول دار کی شرط پائی جائے گی اس وقت یہ وقوع طلاق کا سبب بنے گا دخول دار کی شرط سے پہلے وقوع طلاق کا سبب نہیں بنے گا گویا کہ دخول دار کی شرط سے پہلے متکلم نے انت طالق کہا ہی نہیں ہے جب دخول دار کی شرط پائی جائے گی تو اسی وقت گویا متکلم نے انت طالق کہا اور اسی وقت یہ وقوع طلاق کا سبب بنے گا۔

اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک معلق بالشرط فی الحال حکم کا سبب بنتا ہے لیکن شرط کا پایا جانا اس کے حکم کو روک دیتا ہے ان دخلت الدار فانت طالق میں انت طالق فی الحال وقوع طلاق کا سبب ہے لیکن دخول دار کی شرط کے نہ پائے جانے نے وقوع طلاق کے حکم کو روک دیا اور اس حکم کو شرط کے پائے جانے تک مؤخر کر دیا امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک وجود شرط سے پہلے وقوع طلاق کے حکم کا نہ پایا جانا عدم شرط کی وجہ سے ہوگا۔

لیکن احناف کے نزدیک انت طالق فی الحال وقوع طلاق کا سبب ہی نہیں جب دخول دار کی شرط پائی جائے گی اس وقت یہ وقوع طلاق کا سبب بنے گا اس لئے احناف کے نزدیک وقوع طلاق کے حکم کا نہ پایا جانا عدم شرط کی طرف منسوب نہیں ہوگا بلکہ عدم اصلی کیطرف منسوب ہوگا اور عدم اصلی کا مطلب یہ ہے کہ وجود شرط سے پہلے گویا متکلم نے انت طالق کہا ہی نہیں ہے۔

مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں احناف اور امام شافعی رحمہ اللہ کے اختلاف کا ثمرہ ان دو مثالوں میں ظاہر ہوگا۔

پہلی مثال: -جب کسی آدمی نے اجنبیہ عورت سے کہا ان تزوجتک فانت طالق اگر میں نے تجھ سے شادی کی تو تجھے طلاق احناف کے نزدیک جب کہنے والا آدمی اس عورت سے شادی کریگا تو اس کو طلاق پڑ جائے گی اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک شادی کی تو بھی طلاق واقع نہیں ہوگی۔

دوسری مثال: -کسی آدمی نے کسی دوسرے کے غلام کو کہا ان ملکتک فانت حر اگر میں تیرا مالک ہوا تو تُو آزاد ہے احناف کے نزدیک جب اس کا مالک ہوگا تو وہ غلام آزاد ہو جائے گا اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک یہ تعلیق ہی باطل ہے جب اس کا مالک ہوا تو وہ غلام آزاد نہیں ہوگا۔

قولہ لان حکم التعلیق انعقاد صدر الکلام علۃ الخ ۔سے مصنف رحمہ اللہ نے امام شافعی رحمہ اللہ کی دلیل ذکر کی ہے دلیل سمجھنے سے پہلے یہ بات ذہن میں رکھیں کہ صدر کلام سے مصنف رحمہ اللہ کی مراد جزا ہے، جب جزا مقدم اور شرط موخر ہو جیسے انت طالق ان تزوجتک تو جزا کو صدر کلام کہنا صحیح ہے لیکن جب جزا موخر اور شرط مقدم ہو تو پھر جزا موخر کو صدر کلام کہنا صحیح نہیں لیکن مصنف رحمہ اللہ نے جزا کو صدر کلام کے لفظ سے اس لئے تعبیر کیا ہے کہ جزا حکما مقدم ہوتی ہے اس لئے کہ کلام میں اصل مقصود جزا ہوتی ہے اور شرط اس کے وقوع کیلئے ایک قید ہوتی ہے جزا کے اصل مقصود ہونے کی وجہ سے جملہ شرطیہ کے خبریہ اور انشائیہ ہونے میں جزا کا اعتبار کیا جاتا ہے اگر جزا جملہ خبریہ ہو تو وہ جملہ شرطیہ خبریہ کہلائے گا جیسے ان جئتنی فاکرمتک اگر تو میرے پاس آیا تو میں تیرا اکرام کروں گا اور اگر جزا جملہ انشائیہ ہو تو اس کو جملہ شرطیہ انشائیہ کہا جائے گا ان جاءک زید فاکرمہ اگر تیرے پاس زید آئے تو اس کا اکرام کر، جب کلام میں اصل مقصود جزاء ہوئی، اس لئے مصنفؒ نے جزاء کو صدر کلام کہہ دیا ہے۔

امام شافعی رحمہ اللہ کی دلیل: -اب امام شافعی رحمہ اللہ کی دلیل سمجھیں، امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک تعلیق کا حکم یہ ہے کہ معلق بالشرط (جزا) فی الحال حکم کا سبب بنتا ہے لیکن شرط کا نہ پایا جانا اس کے حکم کو روک دیتا ہے مذکورہ مثالوں میں معلق بالشرط انت طالق اور انت حر ہے یہ فی الحال طلاق اور حریت کے واقع ہونے کا سبب ہے لیکن جس محل یعنی اجنبیہ عورت اور اجنبی کے غلام کی طرف طلاق اور حریت کی نسبت کی گئی ہے وہ محل اس طلاق اور حریت کو

قبول ہی نہیں کرتا کیونکہ اجنبیہ عورت میں ملک نکاح نہیں اور اجنبی کے غلام میں ملک رقبہ نہیں لہٰذا یہ تعلیق ہی باطل ہوگی اس لئے جب کہنے والا آدمی اس اجنبی عورت سے شادی کرلے یا اس غلام کا مالک بن جائے تو اس عورت کو نہ طلاق واقع ہوگی اور نہ وہ غلام آزاد ہوگا۔

احناف کی دلیل :- یہ ہے کہ ان دونوں مثالوں میں تعلیق صحیح ہے اس لئے کہ احناف کے ہاں معلق بالشرط (صدر کلام یعنی جزا) فی الحال حکم کا سبب ہی نہیں بنتا بلکہ شرط پائے جانے کے وقت سبب بنتا ہے جب شرط پائی جائے گی یعنی وہ آدمی اس عورت سے شادی کرلے گا یا اس غلام کا مالک بن جائے گا اس وقت معلق بالشرط حکم کا سبب بنے گا اور اس وقت انت طالق اور انت حر دونوں اپنے محل کی طرف منسوب ہوں گے تو تعلیق صحیح ہوگی جب تعلیق صحیح ہے تو اس اجنبی عورت سے نکاح کرتے ہی اس کو طلاق پڑ جائے گی اور اس غلام کا مالک ہوتے ہی وہ آزاد ہو جائے گا۔

ولهذا المعنى قلنا شرط صحة التعليق للوقوع في صورة عدم الملك ان يكون مضافا الى الملك او الى سبب الملك حتى لو قال لا جنبية ان دخلت الدار فانت طالق ثم تزوجها ووجد الشرط لا يقع الطلاق وكذالك طول الحرة يمنع جواز نكاح الامة عنده لان الكتاب علق نكاح الأمة بعدم الطول فعند وجود الطول كان الشرط عدماً وعدم الشرط مانع من الحكم فلا يجوز ۔

ترجمہ:- اور اسی معنی کی وجہ سے ہم نے کہا ہے کہ ملک کے نہ ہونے کی صورت میں (جزا کے) وقوع کے لئے تعلیق کے صحیح ہونے کی شرط یہ ہے کہ تعلیق منسوب ہو ملک یا سبب ملک کی طرف اس لئے اگر کسی آدمی نے اجنبیہ عورت سے کہا ان دخلت الدار فانت طالق اگر تو گھر میں داخل ہوئی تو تجھے طلاق پھر اس عورت سے شادی کرلی اور دخول دار کی شرط پائی گئی تو طلاق واقع نہیں ہوگی اور اسی طرح آزاد عورت کے ساتھ نکاح کرنے کی قدرت رکھنا مانع ہوتا ہے باندی سے نکاح کے جائز ہونے کے لئے امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک اس لئے کہ کتاب اللہ نے باندی سے نکاح کرنے کو معلق کیا ہے آزاد عورت سے نکاح کی قدرت نہ رکھنے پر پس آزاد عورت سے نکاح کی قدرت کے وقت شرط معدوم ہوگی اور شرط کا معدوم ہونا مانع ہوتا ہے حکم سے اس لئے باندی سے نکاح کرنا

جائز نہیں ہوگا۔

تشریح: -اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ نے احناف اور امام شافعی رحمہ اللہ کے مختلف فیہ اصول پر دو مسئلے متفرع کئے ہیں پہلا مسئلہ احناف کے اصول پر متفرع کیا اور دوسرا مسئلہ امام شافعی رحمہ اللہ کے اصول پر متفرع کیا ہے۔

اور اسی معنی کی وجہ سے کہ معلق بالشرط ہمارے ہاں وجود شرط کے وقت حکم کا سبب بنتا ہے وجود شرط سے پہلے سبب نہیں بنتا ہم احناف نے کہا کہ عدم ملک کی صورت میں وقوع جزا کے لئے تعلیق کے صحیح ہونے کی شرط یہ ہے کہ وہ تعلیق ملک یا سبب ملک کی طرف منسوب ہو اگر وہ تعلیق ملک یا سبب ملک کی طرف منسوب نہ ہو تو وہ تعلیق ہمارے نزدیک بھی صحیح نہیں ہوگی۔

مثلاً کوئی آدمی کسی اجنبی کے غلام کو کہتا ہے ان ملکتک فانت حر تعلیق ملک کی طرف منسوب ہے یا کسی اجنبی کے غلام کو کہتا ہے ان اشتریتک فانت حر یہ تعلیق سبب ملک کی طرف منسوب ہے شراء ملک کا سبب ہے جب بھی وہ اس غلام کا مالک ہو گیا یا اس کو خرید لیا تو وہ آزاد ہو جائے گا یا کسی اجنبی عورت سے کہتا ہے ان نکحتک فانت طالق یہ تعلیق سبب ملک کی طرف منسوب ہے نکاح ملک کا سبب ہے لہٰذا یہ تعلیق بھی صحیح ہے لیکن اگر کسی اجنبی عورت سے کہا ان دخلت الدار فانت طالق تو یہ تعلیق ہمارے نزدیک بھی باطل ہے اس لئے تعلیق دخول دار کی طرف منسوب ہے جو نہ ملک ہے اور نہ سبب ملک، کہنے والے آدمی نے اس اجنبی عورت سے شادی کر لی پھر دخول دار کی شرط پائی گئی تو طلاق واقع نہیں ہوگی۔

قوله وكذالك طول الحرة الخ ۔مصنف رحمہ اللہ نے یہ مسئلہ امام شافعی رحمہ اللہ کے اصول پر متفرع کیا ہے۔

مسئلہ :-امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے ہاں اگر کوئی آزاد عورت کے ساتھ نکاح کرنے کی طاقت رکھتا ہو یعنی اس کو مہر ونفقہ دے سکتا ہو تو اس کے لئے لونڈی کے ساتھ نکاح کرنا جائز ہے۔

امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر کوئی آدمی آزاد عورت کے ساتھ نکاح کرنے کی طاقت رکھتا ہے اور اس کو مہر ونفقہ دے سکتا ہے تو اس کے لئے باندی کے ساتھ نکاح کرنا جائز نہیں ہے۔

امام شافعی رحمہ اللہ کی دلیل: -اللہ تعالیٰ نے قرآن میں ارشاد فرمایا "ومن لم يستطع منكم طولا ان

ینکح المحصنات المؤمنات فمن ماملکت ایمانکم من فتیاتکم المؤمنات" (ترجمہ) تم میں جو آدمی آزادمومن عورتوں سے شادی کی طاقت نہ رکھتا ہوتو وہ نکاح کرلے ان مومن باندیوں کے ساتھ جنکے تمہارے بھائیوں کے ہاتھ مالک ہوئے ہیں اس آیت کریمہ میں اللہ تعالیٰ نے باندی سے نکاح کرنے کو معلق کیا ہے آزاد عورتوں کے ساتھ نکاح کی قدرت نہ رکھنے پر اور امام شافعی رحمہ اللہ کے ہاں معلق بالشرط فی الحال حکم کے لئے سبب بنتا ہے اور جو آدمی آزادعورتوں کے ساتھ فی الحال نکاح کرنے پر قادر ہے تو شرط نہیں پائی گئی جب شرط نہیں پائی گئی تو حکم (جواز نکاح امۃ) بھی نہیں پایا جائے گا پیچھے گزر چکا ہے کہ امام شافعی رحمہ اللہ کے ہاں تعلیق کی صورت میں عدم حکم عدم شرط کی طرف منسوب ہوتا ہے اس لئے ان کے نزدیک انتفاء شرط انتفاء حکم کو مستلزم ہوتا ہے جب قدرت نکاح علی الحرۃ کی صورت میں شرط منتفی ہے تو جواز نکاح امۃ کا حکم بھی منتفی ہوگا۔

اور احناف کے نزدیک تعلیق کی صورت میں وجود شرط سے پہلے عدم حکم عدم شرط کی طرف منسوب نہیں ہوتا بلکہ عدم اصلی کی طرف منسوب ہوتا ہے اس لئے احناف کے نزدیک انتفاء شرط انتفاء حکم کو مستلزم نہیں ہوتا جب انتفاء شرط انتفاء حکم کو مستلزم نہیں ہوتا تو باندی سے جواز نکاح کا حکم کسی دوسری دلیل سے ثابت ہوسکتا ہے اور دوسری دلیل قرآن پاک کی آیت فانکحوا ماطاب لکم من النسآء اور احل لکم ماوراء ذالکم ہے جو آدمی آزادعورت کے ساتھ نکاح کرنے کی قدرت رکھتا ہے اس کے لئے باندی سے نکاح کرنا جائز ہے کیونکہ فانکحوا اور احل لکم کا خطاب ہرایک کو ہے اس میں وہ آدمی بھی داخل ہے جو آزادعورت کے ساتھ نکاح کرنے کی قدرت رکھتا ہے اور باندی بھی ماطاب لکم اور ماوراء ذالکم کے عموم میں داخل ہے۔

وکذا لک قال الشافعی رحمه الله لا نفقة للمبتوتة الا اذا کانت حاملاً لا ن الکتاب علق الانفاق بالحمل لقوله تعالیٰ وان کن اولات حمل فانفقوا علیهن حتی یضعن حملهن فعند عدم الحمل کان الشرط عدما وعدم الشرط مانع من الحکم عنده وعندنا لما لم یکن عدم الشرط مانعامن الحکم جازان یثبت الحکم بدلیله فیجوزنکاح الامة ویجب الانفاق بالعمومات۔

ترجمہ:- اور اسی طرح امام شافعی رحمہ اللہ نے فرمایا ہے کہ مطلقہ بائنہ عورت کے لئے نفقہ نہیں ہے

مگر جب وہ حاملہ ہو اس لئے کہ کتاب اللہ نے انفاق کو حمل پر معلق کیا ہے کیونکہ باری تعالیٰ کا فرمان ہے (ترجمہ) اگر وہ عورتیں حمل والیاں ہوں تو تم ان پر خرچ کرو یہاں تک کہ وہ اپنا حمل پورا کر لیں پس حمل نہ ہونے کے وقت شرط موجود نہیں ہوگی اور شرط کا موجود نہ ہونا امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک حکم سے مانع ہوتا ہے اور ہمارے نزدیک جب شرط کا نہ ہونا حکم سے مانع نہیں ہوتا تو جائز ہے یہ بات کہ حکم اس کی (کسی دوسری) دلیل سے ثابت ہو جائے لہٰذا باندی سے نکاح کرنا جائز ہوگا اور نفقہ دینا (مطلقہ بائنہ کو) واجب ہوگا ان نصوص کی وجہ سے جو عام ہیں۔

تشریح: —مصنف رحمہ اللہ نے اس عبارت میں مختلف فیہ اصول پر دوسرا مسئلہ متفرع کیا ہے۔

مسئلہ: —اگر مطلقہ بائنہ ہو تو اس کو زمانہ عدت کا نفقہ دینا امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک خاوند پر واجب ہے لیکن امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک مطلقہ بائنہ کے لئے دوران عدت کا نفقہ خاوند پر واجب نہیں الا یہ کہ وہ حاملہ ہو تو امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک بھی اس کا نفقہ خاوند پر واجب ہوگا۔

دلیل: —قرآن میں اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا **وان کن اولات حمل فانفقوا علیھن حتی یضعن حملھن** اللہ تعالیٰ نے اس آیت کریمہ میں نفقہ دینے کو حمل پر معلق کیا ہے اور حمل نہ ہونے کی صورت میں شرط نہیں پائی جائے گی اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک شرط کا نہ پایا جانا حکم سے مانع ہوتا ہے اس لئے حمل نہ ہونے کی صورت میں مطلقہ بائنہ کے لئے شوہر پر نفقہ کے وجوب کا حکم نہیں پایا جائے گا۔

اور ہمارے نزدیک انتفاء شرط انتفاء حکم کو مستلزم نہیں ہوتا اور وجود شرط سے پہلے حکم، عدم شرط کی طرف منسوب نہیں ہوتا بلکہ عدم اصلی کی طرف منسوب ہوتا ہے اس لئے وہ حکم کسی اور دلیل سے ثابت ہو سکتا ہے اور یہ دونوں مسئلے جواز نکاح امہ مع قدرت علی نکاح الحرۃ اور وجوب نفقہ علی الزوج ہمارے ہاں ثابت ہوتے ہیں ان نصوص کی وجہ سے جو عام ہیں۔

قدرت علی نکاح الحرۃ کی صورت میں باندی سے نکاح کا جائز ہونا قرآن کی آیت **واحل لکم ما وراء ذالکم** اور **فانکحوا ما طاب لکم من النساء** سے ثابت ہے کیوں کہ **احل لکم** اور **فانکحوا** کے خطاب عام میں وہ آدمی بھی داخل ہے جو آزاد عورت کے ساتھ نکاح کرنے کی قدرت رکھتا ہے اور **ما وراء ذالکم** اور **ما**

طاب لکم کے عموم میں باندی بھی داخل ہے۔

اور حاملہ نہ ہونے کی صورت میں مطلقہ بائنہ کے لئے وجوب نفقہ کا حکم امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک قرآن کی آیت وعلی المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف سے ثابت ہے، مولود لہ خاوند ہے اور ھنّ کے عموم میں مطلقہ بائنہ غیر حاملہ بھی داخل ہے۔ اور " الرجال قوّامون على النساء الیٰ ان قال وبما انفقوا من اموالهم " سے بھی مطلقہ بائنہ کے لئے وجوب نفقہ کا حکم ثابت ہے کیوں کہ النساء عام ہے اس میں مطلقہ بائنہ بھی داخل ہے۔

ومن توابع هذا النوع ترتب الحكم على الاسم الموصوف بصفة فانه بمنزلة تعليق الحكم بذالك الوصف عنده وعلى هذا قال الشافعي رحمه الله لايجوز نكاح الامة الكتابية لان النص رتب الحكم على امة مؤمنة لقوله تعالیٰ من فتياتكم المؤمنات فيتقيد بالمؤمنة فيمتنع الحكم عند عدم الوصف فلا يجوز نكاح الامة الكتابية۔

ترجمہ:- اور معلق بالشرط کی اس نوع کے توابع میں سے حکم کا اس اسم پر مرتب ہونا ہے جو کسی صفت کے ساتھ متصف ہو اس لئے کہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک حکم کا اس صفت پر مرتب ہونا حکم کو اس صفت پر معلق کرنے کی طرح ہے اور اسی بنا پر امام شافعی رحمہ اللہ نے فرمایا ہے کہ کتابیہ باندی سے نکاح کرنا جائز نہیں ہے کیوں کہ نص نے نکاح کے حکم کو مؤمنہ باندی پر معلق کیا ہے باری تعالیٰ کے فرمان " من فتياتكم المؤمنات " کی وجہ سے۔ پس باندیوں کے نکاح کے جواز کو مقید کیا جائے گا مؤمنہ کے ساتھ۔ تو وصف ایمان کے نہ ہونے کے وقت جواز نکاح کا حکم نہیں ہوگا اس لئے کتابیہ باندی سے نکاح کرنا جائز نہیں ہوگا۔

تشریح:- اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ نے معلق بالشرط کا ایک تابع اور ذیلی حکم ذکر کیا ہے۔ معلق بالشرط کا ایک ذیلی حکم یہ ہے کہ جب حکم ایسے اسم پر مرتب ہو ـــــ جو کسی صفت کے ساتھ متصف ہو تو یہ حکم کو اس صفت پر معلق کرنے کی طرح ہے اس لئے کہ وہ صفت شرط کے معنی میں ہوتی ہے جیسے کوئی آدمی اپنی بیوی کو انت طالق راكبةً یعنی خاوند بیوی کی طلاق کو صفت رکوب پر مرتب کرے تو یہ اس کو انت طالق ان ركبتِ کہنے کی طرح ہے۔

جب وہ صفت شرط کے معنی میں ہے تو احناف اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک جو اختلاف تعلیق کی صورت میں ہوتا تھا وہی اختلاف اس صفت پر حکم کے مرتب ہونے کی صورت میں بھی ہوگا۔ احناف کے نزدیک عدم شرط عدم حکم کو مستلزم نہیں ہوتا وہ حکم کسی دوسری دلیل سے ثابت ہوسکتا ہے اسی طرح عدم وصف عدم حکم کو مستلزم نہیں ہوتا وہ حکم کسی دوسری دلیل سے ثابت ہوسکتا ہے۔ اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک عدم شرط عدم حکم کو مستلزم ہوتا ہے تو عدم وصف بھی عدم حکم کو مستلزم ہوگا کیوں کہ ان کے نزدیک وصف شرط کی طرح ہے اس لئے عدم وصف کی صورت میں حکم بھی معدوم ہوگا اور عدم حکم، عدم وصف کی طرف منسوب ہوگا، اور احناف کے نزدیک عدم حکم عدم اصلی کی طرف منسوب ہوگا، عدم وصف کی طرف منسوب نہیں ہوگا۔

قوله وعلى هذا قال الشافعي رحمه الله الخ ۔اسی بنیادی اختلاف کی بناء پر امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ کتابیہ باندی کے ساتھ نکاح کرنا جائز نہیں ہوگا اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے " **ومن لم يستطع منكم طولا الى ان قال من فتياتكم المؤمنات** " فرما کر باندیوں سے نکاح کرنے کو مؤمنات کی صفت کے ساتھ متصف کیا ہے تو باندی سے جواز نکاح کے حکم کو مؤمنہ کے ساتھ مقید کیا جائے گا اور اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اگر باندی میں صفت ایمان موجود ہو تو نکاح جائز ہے ورنہ جائز نہیں ہے۔ اور کتابیہ باندی میں صفت ایمان موجود نہیں ہے اس لئے امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک اس سے نکاح کرنا جائز نہیں ہوگا۔

اور احناف کے نزدیک عدم شرط جس طرح عدم حکم کو مستلزم نہیں ہوتا اسی طرح عدم وصف بھی عدم حکم کو مستلزم نہیں ہوتا۔ یہ حکم کسی دوسری دلیل سے ثابت ہوسکتا ہے اور کتابیہ باندی سے جواز نکاح کا حکم قرآن کی دوسری آیت سے ثابت ہے اور وہ آیت یہ ہے " **وطعام الذين اوتوا الكتاب حل لكم وطعامكم حل لهم، والمحصنٰت من الذين اوتوا الكتٰب من قبلكم** "۔ یعنی تم سے پہلے اہل کتاب کی پاکدامن عورتیں تمہارے لئے حلال کی گئی ہیں اور اہل کتاب کی عورتیں عام ہیں ان میں جس طرح اہل کتاب کی آزاد عورتیں داخل ہیں اسی طرح اہل کتاب کی باندیاں بھی داخل ہیں اس لئے ہمارے نزدیک کتابیہ باندی سے نکاح کرنا جائز ہوگا۔

ومن صور بيان التغيير الاستثناء ذهب اصحابنا الى ان الاستثناء تكلم بالباقي بعد الثُنيا كانه لم يتكلم الا بما بقي وعنده صدر الكلام ينعقد علة لوجوب الكل الا ان الاستثناء يمنعها من العمل بمنزلة عدم الشرط في باب التعليق ومثال هذا

فی قوله علیه السلام لا تبیعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء فعند الشافعی رحمه الله صدر الکلام انعقد علة لحرمة بیع الطعام بالطعام علی الاطلاق وخرج عن هذه الجملة صورة المساواة بالاستثناء فبقی الباقی تحت حکم الصدر ونتیجة هذا حرمة بیع الحفنة من الطعام بحفنتین منه وعندنا بیع الحفنة لا یدخل تحت النص لان المراد بالمنهی یتقید بصورة بیع یتمکن العبد من اثبات التساوی والتفاضل فیه کیلا یؤدی الی نهی العاجز فما لایدخل تحت المعیار المسوّی کان خارجاً عن قضیة الحدیث۔

ترجمہ:- اور بیان تغییر کی صورتوں میں سے استثناء ہے، ہمارے علماء اس طرف گئے ہیں کہ استثناء بولنا ہے باقی بچ جانے والی مقدار کو استثناء کے بعد گویا کہ متکلم نے نہیں بولا مگر اس مقدار کو جو باقی بچی ہے (استثناء کے بعد) اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک صدر کلام علت بن کر منعقد ہوتا ہے کل (حکم) کے واجب ہونے کے لئے مگر استثناء اس علت کو عمل کرنے سے روک دیتا ہے تعلیق کے باب میں عدم شرط کی طرح، اس اختلاف کی مثال نبی علیہ السلام کے اس فرمان میں ہے (ترجمہ) غلے کو غلے کے بدلے میں نہ بیچو مگر برابر برابر کر کے' پس امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک صدر کلام علت بن کر منعقد ہوا ہے غلے کو غلے کے بدلے میں بیچنے کے حرام ہونے کے لئے مطلق طور پر۔ اور اس مجموعے سے مساوات کی صورت نکل گئی استثناء کے ساتھ، اور اس کے علاوہ صورتیں باقی رہ گئیں صدر کلام کے حکم کے نیچے اور اس اطلاق کا نتیجہ ایک مٹھی غلے کو دو مٹھی غلے کے بدلے میں بیچنے کا حرام ہونا ہے اور ہمارے نزدیک ایک مٹھی غلے کی بیع (دو مٹھی غلے کے بدلے میں) نص' (لاتبیعوا الطعام الخ) کے نیچے داخل ہی نہیں ہے اس لئے کہ اس نہی کی مراد مقید ہوگی، بیع کی اس صورت کے ساتھ جس میں بندہ برابری اور زیادتی کو ثابت کرنے کی قدرت رکھتا ہو تا کہ یہ نہی عاجز کی نہی تک پہنچانے والی نہ ہو جائے پس جو مقدار برابر کرنے والے پیمانے کے نیچے داخل نہیں ہوگی وہ حدیث کے تقاضے سے خارج ہوگی۔

تشریح:- اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ نے بیان تغییر کی دوسری صورت استثناء کی تفصیل بیان فرمائی ہے۔ چنانچہ فرماتے ہیں کہ بیان تغییر کی صورتوں میں سے استثناء ہے۔جس طرح تعلیق میں احناف اور امام شافعیؒ کا اختلاف تھا اسی طرح استثناء کی تفصیل میں بھی احناف اور امام شافعی رحمہ اللہ کا اختلاف ہوا ہے۔

ہمارے علماء حنفیہ اس طرف گئے ہیں کہ استثناء کے بعد باقی بچ جانے والی مقدار کو بولنے کا نام استثناء ہے گویا کہ متکلم نے استثناء کے بعد باقی بچ جانے والی مقدار کو ہی بولا ہے اور مستثنیٰ منہ کو ہمارے نزدیک بولا ہی نہیں۔

اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک صدر کلام (مستثنیٰ منہ) پورے کے پورے حکم کے وجوب کے لئے علت بن کر منعقد ہوتا ہے،لیکن استثناء اس صدر کلام (علت) کو عمل کرنے سے روک دیتا ہے مثلاً کسی آدمی نے اقرار کیا" **لفلان علیّ عشرۃ الاثلثۃ** " استثناء کے بعد باقی بچ جانے والی مقدار سات درھم ہے تو احناف کے نزدیک متکلم نے گویا " **لفلانٍ علیّ سبعۃ** " کو بولا ہے اس نے مستثنیٰ منہ (عشرۃ) کو گویا بولا ہی نہیں یہ عشرۃ ہمارے نزدیک عدم کلام کے حکم میں ہے۔لیکن امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک صدر کلام دس درھموں کے وجوب کی علت بن کر منعقد ہوا لیکن ثلثۃ کے استثناء نے وجوب عشرۃ سے روک دیا ہے۔

امام شافعی رحمہ اللہ کی دلیل:- اگر استثناء تکلم بالباقی کا نام ہو تو پھر **لا الٰہ الا اللہ** مفید توحید نہیں ہوگا اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کی الوہیت کا اثبات الا اللہ سے ہو گیا تو غیر اللہ کی الوہیت کی نفی نہیں ہوگی اور ظاہر بات ہے کہ یہ مکمل توحید نہیں ہے مکمل توحید یہ ہے غیر اللہ کی الوہیت کی نفی ہو اور پھر اللہ تعالیٰ کی الوہیت کا اثبات ہو،مشرکین مکہ اللہ تعالیٰ کی الوہیت کے قائل تھے لیکن بتوں کے لئے بھی الوہیت ثابت کرتے تھے،انہیں بھی **لا الٰہ الا اللہ** کی دعوت دی گئی کہ بتوں کی الوہیت کی نفی کر کے پھر صرف اللہ تعالیٰ کی الوہیت کا اقرار کریں،معلوم ہوا کہ صدر کلام سب کے لئے علت بن کر منعقد ہوتا ہے لیکن استثناء اس کو عمل کرنے سے روک دیتا ہے۔

احناف کی دلیل:- احناف کے نزدیک تکلم بالباقی کا نام استثناء ہے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے قرآن میں حضرت نوح علیہ السلام کے متعلق ارشاد فرمایا " **فلبث فیھم الف سنۃ الا خمسین عاماً** " کہ حضرت نوح علیہ السلام اپنی قوم میں ایک ہزار سال سے پچاس سال کم رہے تو نو سو پچاس (۹۵۰) سال تک رہے اگر صدر کلام وجوب کل کے لئے علت بن کر منعقد ہو تو اس آیت کریمہ کا مطلب صحیح نہیں ہوگا اس طرح کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ حضرت نوح

علیہ السلام ایک ہزار سال رہے پھر فرمایا کہ پچاس سال کم رہے تو اس سے اللہ تعالیٰ کے کلام کا کذب لازم آتا ہے اور کلام اللہ کا کذب محال ہے اس لئے ہم یہ کہیں گے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ حضرت نوح علیہ السلام اپنی قوم میں (۹۵۰) سال رہے الف سنة کا گویا کہ تکلم ہی نہیں کیا۔

امام شافعی رحمہ اللہ کی دلیل کا جواب احناف کی طرف سے یہ دیا جاسکتا ہے کہ **لا الہ الااللہ** میں **الّا** استثناء کے لئے استعمال ہی نہیں ہوا بلکہ یہ **الّا** غیر کے معنی میں استعمال ہوا ہے اور اس سے مقصود الوہیت غیر اللہ کی نفی اور اللہ تعالیٰ کی الوہیت کا اثبات ہے اور اس مقصود کو مشرکین نے بھی سمجھا اس لئے انہوں نے اس کلمہ کا انکار کیا،

ومثال هذا فی قوله علیه السلام الخ ۔مصنف رحمہ اللہ نے استثناء کی اختلافی مثال ذکر فرمائی ہے کہ مذکورہ اختلاف کی مثال نبی علیہ السلام کے فرمان " **لاتبیعوا الطعام بالطعام الا سواء ً بسواءٍ** " میں ہے کہ تم غلے کو غلے کے بدلے میں نہ بیچو مگر برابر برابر کر کے، امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک صدر کلام یعنی " **لاتبیعوا الطعام بالطعام** " غلے کو غلے کے بدلے میں بیچنے کے حرام ہونے کے لئے علی الاطلاق علت بن کر منعقد ہوا ہے یعنی صدر کلام غلے کو غلے کے ساتھ بیچنے کے حرام ہونے کو مطلق طور پر ثابت کرتا ہے، خواہ مقدار کثیر ہو یا مقدار قلیل ہو، مقدار کثیر کا مطلب یہ ہے کہ اس کو برابر کرنے والے کسی پیمانے سے ناپا جاسکتا ہو اور مقدار قلیل کا مطلب یہ ہے کہ اس کو کسی پیمانے سے نہ ناپا جاسکتا ہو جیسے ایک یا دو مٹھی۔

پھر نبی علیہ السلام نے " **الا سوآءً بسوآءٍ** " فرما کر استثناء کے ذریعے سے مساوات کی صورت کو حرام ہونے کے حکم سے خارج کر دیا تو مساوات کے علاوہ طعام کو طعام کے بدلے میں بیچنے کی ساری صورتیں حرام ہوں گی خواہ مقدار قلیل میں ہوں یا مقدار کثیر میں، خواہ ان کو کسی پیمانے سے ناپ کر تفاضل کے ساتھ بیچا جائے یا اندازے سے بیچا جائے اس لئے امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک ایک مٹھی کو دو مٹھی غلے کے بدلے میں بیچنا حرام ہوگا، اور غلے کو غلے کے بدلے میں بیچنا صرف مساوات کی صورت میں جائز ہوگا۔

اور احناف کے نزدیک ایک مٹھی کو دو مٹھی غلے کے بدلے میں بیچنا " **لاتبیعوا** " کی نص کے تحت داخل ہی نہیں اس لئے کہ نبی علیہ السلام نے غلے کو غلے کے ساتھ بیچنے کی مساوات والی صورت کو جائز فرمایا اور تفاضل والی صورت کو حرام فرمایا، اور مساوات اور تفاضل اس مقدار میں متحقق ہوتا ہے جو کسی برابر کرنے والے پیمانے کے تحت

داخل ہواور جومقدار برابر کرنے والے پیانے (معیار مسوی) کے تحت داخل نہ ہوان میں مساوات اور تفاضل پایا ہی نہیں جائے گا اس لئے حدیث کو بیع کی اس صورت کے ساتھ مقید کیا جائے گا جس میں بندہ مساوات اور تفاضل پر قادر ہواور بندہ جس مقدار میں تساوی اور تفاضل پر قادر ہی نہ ہو وہ مقدار حدیث کے حکم میں داخل ہی نہیں ہوگی اور کم سے کم وہ مقدار کہ بندہ جسکی تساوی پر قادر ہوتا ہے وہ نصف صاع ہے اس لئے کہ شریعت نے صدقہ فطر اور فدیہ وغیرہ میں کم سے کم نصف صاع کی ادائیگی کا حکم دیا ہے نصف صاع سے کم کا شریعت نے حکم نہیں دیا اس لئے نصف صاع کم سے کم شرعی معیار مسوّی ہوگا اور نصف صاع سے کم مقدار معیار مسوی میں داخل ہی نہیں کیوں کہ بندہ اس میں تساوی اور تفاضل کے ثابت کرنے پر شریعت کے حکم کی رو سے قادر نہیں لہٰذا ایک مٹھی غلے کو دو مٹھی غلے کے بدلے میں بیچنا جائز ہوگا۔ اور بیع کی یہ صورت حدیث ،، لا تبیعوا " کی نہی میں داخل نہیں ہوگی۔ اس لئے کہ اگر اس صورت کو نہی میں داخل کیا گیا تو یہ عاجز کی نہی بن جائے گی کہ بندہ جب شرعاً اس مقدار میں تساوی اور تفاضل پر قادر ہی نہیں تو پھر شریعت کی طرف سے ایک مٹھی غلے کو دو مٹھی غلے کے بدلے بیچنے کی نہی عاجز کی نہی بن جائے گا جیسے اپاہج کو کہا جائے مت چلو اندھے کو کہا جائے مت دیکھو اور عاجز کی نہی قبیح ہے اور شارع کی طرف سے قبیح کا ارتکاب محال ہے معلوم ہوا کہ ایک مٹھی غلے کو دو مٹھی غلے کے بدلے میں بیچنا حدیث لا تبیعو االخ کے تقاضے سے خارج ہے اور اس حدیث کی وجہ سے یہ صورت ممنوع نہیں تو ایک مٹھی غلے کو دو مٹھی کے بدلے میں بیچنا جائز ہوگا۔

ومن صور بیان التغییر ما اذا قال لفلان علی الف ودیعة فقوله علی یفید الوجوب وهو بقوله ودیعة غیره الی الحفظ وقوله اعطیتنی او اسلفتنی الفاً فلم اقبضها من جملة بیان التغییر وكذا لو قال لفلان علی الف زیوف وحكم بیان التغییر انه یصح موصولاً ولا یصح مفصولاً ثم بعد هذا مسائل اختلف فیها العلماء انها من جملة بیان التغییر فتصح بشرط الوصل اومن جملة بیان التبدیل فلا تصح وسیأتی طرف منها فی بیان التبدیل۔

ترجمہ: - اور بیان تغییر کی صورتوں میں سے یہ ہے کہ جب کوئی آدمی کہے کہ فلاں آدمی کا مجھ پر ایک ہزار ودیعت کا ہے تو اس کا عَلَیَّ کہنا وجوب کا فائدہ دیتا ہے اور کہنے والے نے اپنے

ودیعت کے قول کے ساتھ اس وجوب کو حفاظت کی طرف تبدیل کر دیا اور کہنے والے کا یہ کہنا کہ تو نے مجھے ایک ہزار دیا یا تو نے میرے ساتھ ایک ہزار پر بیع سلم کی اور میں نے اس ایک ہزار پر قبضہ نہیں کیا تو یہ کہنا بھی بیان تغییر کی قبیل میں سے ہوگا اور اسی طرح ہے اگر کسی نے کہا کہ فلاں کے مجھ پر ایک ہزار کھوٹے دراہم ہیں اور بیان تغییر کا حکم یہ ہے کہ وہ موصولاً صحیح ہوتا ہے اور مفصولاً صحیح نہیں ہوتا پھر اس کے بعد کچھ مسائل ایسے ہیں جن میں علماء نے اختلاف کیا ہے کہ وہ بیان تغییر کی قبیل میں سے ہیں کہ وہ وصل کی شرط کے ساتھ صحیح ہوں گے یا بیان تبدیل کی قبیل میں سے ہیں کہ وہ (بالکل) صحیح نہیں ہوں گے ان میں سے کچھ مسائل بیان تبدیل میں آئیں گے۔

تشریح: -اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ نے بیان تغییر کی بعض صورتیں اور بیان تغییر کا حکم ذکر فرمایا ہے چنانچہ مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ بیان تغییر کی صورتوں میں سے یہ مثالیں بھی ہیں۔

پہلی مثال: -کسی آدمی نے کہا **لفلان علی الف و دیعة** کہ فلاں کے مجھ پر ایک ہزار ودیعت کے ہیں اس قول میں ودیعۃ بیان تغییر ہے اس لئے کہ **علیّ** وجوب کا فائدہ دیتا ہے کہ فلاں کا مجھ پر ایک ہزار دین ہے جس کی ادائیگی مجھ پر واجب ہے لیکن جب اس نے اس کے بعد ودیعۃ کہا تو اس نے اس وجوب کو حفاظت اور امانت کی طرف تبدیل کر دیا کہ وہ ایک ہزار میرے پاس امانت کے طور پر محفوظ ہیں اس لئے اس قول کو دین کا اقرار نہیں سمجھا جائے گا۔

دوسری مثال: -کسی آدمی نے کہا **اعطیتنی الفا فلم اقبضها** کہ تو نے مجھے ایک ہزار دیا لیکن میں نے اس پر قبضہ نہیں کیا اس قول میں "**فلم اقبضها**" بیان تغییر ہوگا اس لئے کہ **اعطیتنی** کا ظاہری اور متعارف معنی یہ ہے کہ تو نے مجھے ایک ہزار دے دیئے اور میں نے ان پر قبضہ کر لیا لیکن جب اس نے "**فلم اقبضها**" کہا تو پہلے والے کلام کے معنی کو اس نے تبدیل کر دیا تو معلوم ہوا کہ **اعطیتنی الفا** سے مراد دینے کا وعدہ ہے۔

تیسری مثال: -کسی آدمی نے کہا "**اسلفتنی الفا فلم اقبضها**" تو نے میرے ساتھ ایک ہزار پر بیع سلم کی لیکن میں نے اس پر قبضہ نہیں کیا۔ اس صورت میں **فلم اقبضها** بیان تغییر ہوگا اس لئے کہ **اسلفتنی الفا** کا ظاہری معنی یہ ہے کہ تو نے بیع سلم کا رأس المال ایک ہزار مجھے دیدیا اور بیع سلم کے صحیح ہونے کے لئے مجلس عقد میں رأس المال پر قبضے کی شرط پائی گئی اس کا تقاضا یہ ہے کہ بیع سلم صحیح ہو جائے، لیکن جب اس نے **فلم اقبضها** کہا تو اس نے

" اسلفتنی " کے معنی کو تبدیل کر دیا کہ میں نے ایک ہزار پر قبضہ نہیں کیا تو یہ بیع سلم فاسد ہوگی کیوں کہ رأس المال پر مجلس عقد میں قبضہ نہیں پایا گیا۔

چوتھی مثال:۔کسی آدمی نے کہا" لفلانٍ علیّ الف زیوف " فلاں کے مجھ پر ایک ہزار کھوٹے ہیں تو زیوف کا قول بیان تغیر ہے اس لئے " الف "مطلق ہوتا تو اس سے کھرے درھم مراد ہوتے کہ لین دین کھرے درھموں کے ساتھ ہوا کرتا ہے، لیکن جب اس نے زیوف کہا تو اپنے سابقہ کلام کے معنی کو تبدیل کر دیا کہ الف سے میری مراد کھرے درھم نہیں بلکہ کھوٹے درھم ہیں۔تو یہ قول کھوٹے درھموں کا اقرار ہوگا۔

بیان تغییر کا حکم :۔قولہ : وحکم بیان التغییر الخ ۔بیان تغییر کا حکم یہ ہے کہ وہ متصلاً صحیح ہوتا ہے لیکن منفصلاً صحیح نہیں ہوتا یعنی بیان اگر مبیّن کے متصل بعد آتا ہے تو اس کا بیان بنا صحیح ہوگا اور اگر بیان مبیّن سے منفصل اور الگ ہوکر آتا ہے تو اس کا بیان بنا صحیح نہیں ہے یہی مذہب صحابہ رضی اللہ عنہم، تابعین رحمہم اللہ اور ائمہ مجتہدین کا ہے ۔صرف عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کی طرف نسبت کی گئی ہے کہ ان کے نزدیک بیان تغییر کا منفصلاً بیان بننا صحیح ہے وہ فرماتے ہیں کہ کوئی آدمی بیوی کو طلاق دینے کے بعد انشاء اللہ کہنا بھول جائے پھر جب یاد آ جائے تو انشاء اللہ کہہ دے تو طلاق واقع نہیں ہوگی۔

جمہور کی دلیل:۔نبی علیہ السلام کا فرمان ہے " من حلف علی یمین ورأیٰ غیرھا خیراً منھا فلیکفر عن یمینہٖ ثم لیأت بالذی ھو خیرٌ " کسی آدمی نے کسی بات پر قسم کھائی پھر اس نے کوئی دوسری بات بہتر سمجھی تو اس کو چاہئے کہ وہ قسم کا کفارہ ادا کرے اور پھر اس بہتر بات پر عمل کرلے۔

اگر منفصلاً بیان تغییر بننا صحیح ہوتا تو نبی علیہ السلام فرماتے کہ جب دوسری بات بہتر سمجھے تو انشاء اللہ کہہ دے قسم نہ توڑے۔لیکن آپ ﷺ نے قسم توڑ کر کفارہ ادا کرنے کا حکم دیا معلوم ہوا کہ بیان تغییر منفصلاً صحیح نہیں ہوتا۔

عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کی طرف جس روایت کی نسبت کی گئی ہے جمہور نے اس روایت کی نسبت کو حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کی طرف صحیح قرار نہیں دیا۔

قولہ : ثم بعدھذا مسائل الخ ۔مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ بیان تغییر کو ذکر کرنے کے بعد یہاں کچھ مسائل ایسے ہیں جن میں ہمارے علماء حنفیہ نے اختلاف کیا ہے کہ وہ بیان تغییر میں سے ہیں یا بیان تبدیل میں سے ہیں۔

صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک وہ بیان تغییر میں سے ہیں اور بیان تغییر متصلاً صحیح ہوتا ہے منفصلاً صحیح نہیں ہوتا تو یہ مسائل بیان کے اتصال کی حالت میں صحیح ہوں گے اور انفصال کی حالت میں صحیح نہیں ہوں گے۔

اور امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک وہ مسائل بیان تبدیل میں سے ہیں اور بیان تبدیل نہ متصلاً صحیح ہوتا ہے اور نہ منفصلاً صحیح ہوتا ہے تو یہ مسائل بھی صحیح نہیں ہوں گے، خواہ بیان متصلاً ہو یا منفصلاً ہو۔ ان میں سے کچھ مسائل آگے بیان تبدیل کی بحث میں آئیں گے۔ انشاء اللہ۔

واما بیان الضرورة فمثاله فی قوله تعالیٰ وورثه ابواه فلامّه الثلث اوجب الشركة بين الابوين ثم بيّن نصيب الام فصار ذالک بياناً لنصيب الاب وعلى هذا قلنا اذا بيّنا نصيب المضارب وسكتا عن نصيب رب المال صحت الشركة. وكذالک لو بيّنا نصيب ربّ المال وسكتا عن نصيب المضارب كان بياناً وعلى هذا حكم المزارعة۔

ترجمہ:- اور جو بیان ضرورت ہے سو اس کی مثال اللہ تعالیٰ کے فرمان وورثه ابواه فلامه الثلث میں ہے (ترجمہ۔ میت کے وارث ہو جائیں اس کے ماں باپ تو ماں کے لئے ایک تہائی ہے) اس فرمان نے ماں باپ کے درمیان شرکت کو ثابت کیا پھر ماں کا حصہ بیان کر دیا تو یہ باپ کے حصے کا بیان (ضرورة) بن گیا۔ اور اسی بنا پر ہم نے کہا کہ جب دو آدمیوں نے مضارب کا حصہ بیان کر دیا اور رب المال کے حصے سے خاموشی اختیار کر لی تو شرکت صحیح ہوگی۔ اور اسی طرح دو آدمیوں نے رب المال کا حصہ بیان کر دیا اور مضارب کے حصے سے خاموشی اختیار کر لی تو یہ بیان ہو جائے گا اور اسی پر مزارعت کا حکم ہے۔

تشریح:- اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ نے بیان کی چوتھی قسم بیان ضرورت اور اس کی مثالیں ذکر فرمائی ہیں۔ مصنف رحمہ اللہ نے بیان ضرورة کی تعریف ذکر نہیں کی شارحین نے مختلف تعریفیں ذکر کی ہیں آسان تعریف یہ ہے "**هو بيان يفهمه المخاطب من فحوى الكلام ويقع بغير الكلام**" بیان ضرورة وہ بیان ہے جس کو مخاطب مقتضائے کلام سے معلوم کر لیتا ہو اور وہ بیان غیر کلام کے ساتھ واقع ہوتا ہو یعنی اس کے لئے کوئی لفظ نہ

لایا جاتا ہو۔

مصنف رحمہ اللہ نے اس کی مثال دی ہے قرآن میں اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا **وورثه ابواه فلامه الثلث** کسی آدمی کا انتقال ہو جائے اور اس کے ورثاء میں صرف اس کے ماں باپ ہوں تو اللہ تعالیٰ نے اپنے فرمان کے ذریعے اس کے ترکے میں ماں اور باپ دونوں کو وارث قرار دیا پھر **فلامه الثلث** فرما کر ماں کے حصے کو بیان کر دیا اور باپ کے حصے کو صراحۃً بیان نہیں فرمایا لیکن فلامہ ثلث سے اقتضاء باپ کا حصہ معلوم ہو گیا کہ جب ایک تہائی حصہ ماں کا ہے تو بقیہ دو تہائی حصے باپ کے ہوں گے پس ماں کے حصے کا بیان کرنا باپ کے حصے کے لئے بیان ضرورۃ بن گیا۔

قوله وعلى هذا قلنا الخ ۔مصنف رحمہ اللہ نے بیان ضرورۃ کی تعریف پر دو مسائل متفرع کئے ہیں۔

پہلے مضاربت کی تعریف سمجھیں۔

عقد مضاربت اس عقد کو کہا جاتا ہے جس میں ایک آدمی کا مال ہو اور دوسرے کی محنت ہو مال والے کو رب المال اور محنت کرنے والے کو مضارب کہا جاتا ہے عقد مضاربت کے صحیح ہونے کی شرط یہ ہے کہ نفع میں دونوں کا حصہ متعین ہو اگر ہر ایک کا حصہ متعین نہیں تو یہ عقد صحیح نہیں ہوگا۔

اب مسئلہ سمجھیں، دو آدمیوں نے عقد مضاربت کیا اور بوقت عقد مضارب کا حصہ بیان کر دیا کہ نفع میں سے اس کو دو تہائی حصہ ملے گا اور رب المال کے حصے سے خاموشی اختیار کر لی تو عقد مضاربت صحیح ہو جائے گا اور مضارب کے حصے کا بیان رب المال کے حصے کا بیان ضرورۃ بن جائے گا جب مضارب کو نفع میں سے دو تہائی حصہ ملے گا تو بقیہ ایک تہائی رب المال کو ملے گا اسی طرح دونوں نے بوقت عقد رب المال کا حصہ بیان کیا اور مضارب کے حصے سے خاموشی اختیار کی اس طرح کہ رب المال کو دو تہائی حصہ ملے گا تو اس سے اقتضاء مضارب کا حصہ معلوم ہو گیا اور یہ مضارب کے حصے کا بیان ضرورۃ بن گیا۔

وعلى هذ حكم المزارعة الخ ۔مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ بیان ضرورۃ پر مزارعت کے حکم کو قیاس کیا جا سکتا ہے مزارعت زمین بٹائی پر دینے کو کہتے ہیں کہ ایک آدمی کی زمین ہو اور دوسرے آدمی کی محنت ہو اور زمین کی پیداوار میں دونوں کا حصہ متعین ہو تو مزارعت صحیح ہے ورنہ صحیح نہیں ہے دونوں نے باہم رضامندی سے زمین کے مالک کا حصہ متعین کر دیا کہ اس کو پیداوار کا ایک تہائی ملے گا اور مزارع کے حصے سے خاموشی اختیار کر لی تو یہ عقد صحیح

ہے کیونکہ مالک کے حصے کو بیان کرنا مزارع کے حصے کا بیان ضرورۃ ہے جو اقتضاء کلام سے معلوم ہوتا ہے اور اس کے لئے کوئی لفظ نہیں لایا گیا۔

وکذالک لو اوصیٰ لفلان وفلان بالف ثم بین نصیب احدھما کان ذالک بیانا لنصیب الاخر ولو طلق احدیٰ امرأتیه ثم وطی احدیھما کان ذالک بیانا للطلاق فی الاخریٰ بخلاف الوطی فی العتق المبهم عندابی حنیفة رحمه الله لان حل الوطی فی الا ماء یثبت بطریقین فلا یتعین جهة الملک باعتبارِ حل الوطی ۔

ترجمہ:- اور اسی طرح اگر کسی آدمی نے فلاں اور فلاں آدمی کے لئے ایک ہزار کی وصیت کی پھر ان دونوں میں سے ایک کا حصہ بیان کر دیا تو یہ دوسرے کے حصے کا بیان ہوگا اور اگر دو بیویوں میں سے (لاعلی التعیین) ایک بیوی کو طلاق دی پھر ان دونوں میں سے ایک سے وطی کر لی تو یہ وطی دوسری بیوی کی طلاق کے لئے بیان ہوگا اس کے برخلاف امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک عتق مبہم میں وطی کرنا ہے اس لئے کہ باندیوں میں وطی کا حلال ہونا دو طریقوں سے ثابت ہوتا ہے لہٰذا ملک کی جہت متعین نہیں ہوگی وطی کے حلال ہونے کے اعتبار سے۔

تشریح:- مصنف رحمہ اللہ نے اس عبارت میں بیان ضرورۃ پر چند اور مسائل متفرع کئے ہیں کسی آدمی نے وصیت کی کہ میرے مرنے کے بعد تہائی مال میں سے ایک ہزار روپے زید اور بکر کو دیدینا اور زید کو سات سو روپے دینا تو یہ وصیت صحیح ہے جب زید کا حصہ سات سو بیان کر دیا تو اس سے اقتضاءً بکر کا حصہ معلوم ہو گیا اور یہ بکر کے حصے کے لئے بیان ضرورۃ بن گیا۔

قولہ : ولو طلق احدی امرأتیه الخ ۔کسی آدمی کی دو بیویاں تھیں اس نے دو میں سے ایک کو بغیر تعیین کے طلاق بائن دیدی پھر ایک سے وطی کر لی تو یہ وطی کرنا دوسری بیوی کی طلاق کا بیان ہوگا اس لئے کہ مطلقہ بائنہ سے وطی کرنا حرام ہے اور ایک مسلمان کی شان سے بعید ہے کہ وہ فعل حرام کا ارتکاب کرے گا، لہٰذا جس عورت سے وطی کی ہے وہ اس کی بیوی ہے اور دوسری طلاق کے لئے متعین ہوگئی۔ طلاق بائنہ کی قید اس لئے لگائی ہے کہ اگر اس نے طلاق رجعی دی ہو تو پھر ایک سے وطی کرنا دوسری کی طلاق کا بیان نہیں ہوگا اس لئے کہ ہوسکتا ہے کہ اس نے اسی

موطوءۃ بیوی کو ہی طلاق دی ہو اور اب وطی کے ذریعے سے اس نے رجوع کیا ہو کیونکہ ہمارے ہاں مطلقہ رجعیہ سے رجوع بالوطی جائز ہے۔

قولہ بخلاف العتق المبهم الخ ۔مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک عتق مبہم کی صورت میں ایک باندی سے وطی کرنا دوسری باندی کی آزادی کا بیان نہیں بنے گا یعنی کسی آدمی نے اپنی دو باندیوں میں سے لاعلی التعیین کسی ایک کو آزاد کیا پھر ایک باندی سے وطی کر لی تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک یہ وطی دوسری باندی کی آزادی کا بیان نہیں بنے گی اس لئے کہ باندیوں کے ساتھ وطی کرنا دو طریقوں سے حلال ہوتا ہے ایک یہ کہ وہ مملوکہ باندی ہو اور ملک یمین سے وطی حلال ہو اور دوسرا یہ کہ اس کو آزاد کر کے اس سے نکاح کر لے اور وہ منکوحہ ہو جائے اور ملک نکاح سے وطی حلال ہو مولیٰ نے دو باندیوں میں سے لاعلی التعیین کسی ایک باندی کو آزاد کیا پھر ایک باندی سے وطی کی تو یہ وطی کرنا دوسری باندی کی آزادی کا بیان نہیں ہوگا اس لئے کہ ہوسکتا ہے کہ مولیٰ نے اسی باندی کو آزاد کیا ہو اور پھر اس سے نکاح کر لیا ہو اور منکوحہ ہونے کی حیثیت سے وطی کی ہو اس لئے صرف وطی کرنا دوسری باندی کی آزادی کا بیان نہیں ہوگا بلکہ اس مولیٰ سے زبانی وضاحت طلب کی جائے گی کہ آپ نے کون سی باندی کو آزاد کیا ہے، صاحبین کے نزدیک عتق مبہم کی صورت میں بھی ایک باندی کے ساتھ وطی کرنا دوسری باندی کی آزادی کا بیان ہوگا اور صاحبین نے اس کو طلاق مبہم پر قیاس کیا ہے جس طرح کوئی آدمی دو بیویوں میں سے کسی ایک کو طلاق بائن دے پھر دوسری سے وطی کر لے تو یہ وطی دوسری کے مطلقہ ہونے کا بیان ہوتا ہے اسی طرح دو باندیوں میں سے ایک کو آزاد کر لے تو ایک سے وطی کرنا دوسری کے آزاد ہونے کا بیان ہوگا۔

واما بيان الحال فمثاله فيما اذا رأى صاحب الشرع امراً معاينة فلم ينه عن ذالك كان سكوته بمنزلة البيان انه مشروع والشفيع اذا علم بالبيع وسكت كان ذالك بمنزلة البيان بانه راض بذالك والبكر البالغة اذا علمت بتزويج الولي وسكتت عن الرد كان ذالك بمنزلة البيان بالرضاء والاذن والمولىٰ اذا رأى عبده يبيع ويشترى فى السوق فسكت كان ذالك بمنزلة الاذن فيصير ماذونا فى التجارات والمدعى عليه اذا نكل فى مجلس القضاء يكون الامتناع بمنزلة الرضاء بلزوم المال بطريق الاقرار عندهما وبطريق البذل عند ابى حنيفة

رحمه الله فالحاصل ان السكوت فى موضع الحاجة الى البيان بمنزلة البيان وبهذا الطريق قلنا الا جماع ينعقد بنص البعض وسكوت الباقين۔

ترجمہ:- اور جو بیان حال ہے سو اس کی مثال اس صورت میں ہے کہ جب صاحب شریعت صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی کام کو اپنے سامنے ہوتا ہوا دیکھا اور اس سے منع نہیں فرمایا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ سکوت اس بات کے بیان کی طرح ہے کہ یہ کام مشروع ہے اور حق شفعہ رکھنے والے آدمی کو جب بیع کا علم ہوا اور اس نے خاموشی اختیار کی تو اس کی خاموشی اس بات کے بیان کی طرح ہے کہ وہ اس بیع پر راضی ہے اور کنواری لڑکی کو جب اس کے ولی کا نکاح کرانا معلوم ہوا اور اس نے اس نکاح کو رد کرنے سے سکوت اختیار کیا تو اس کا یہ سکوت رضامندی اور اجازت کو بیان کرنے کی طرح ہوگا اور مولیٰ نے جب اپنے غلام کو بازار میں خرید وفروخت کرتے ہوئے دیکھا اور خاموشی اختیار کی تو اس کی خاموشی غلام کو اجازت دینے کی طرح ہوگی اسلئے وہ غلام ماذون فی التجارہ بن جائے گا اور مدعیٰ علیہ جب فیصلے کی مجلس میں قسم کھانے سے رُک گیا تو قسم کھانے سے رکنا لزوم مال پر رضامندی کی طرح ہوگا بطور اقرار کے صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک، اور بطور مال خرچ کرنے کے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک، خلاصہ یہ کہ حاجت الی البیان کی جگہ میں سکوت بیان کی طرح ہے اور اسی طریق پر ہم نے کہا کہ اجماع منعقد ہوجاتا ہے بعض لوگوں کی تصریح اور باقی لوگوں کے سکوت کے ساتھ۔

تشریح:- اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ نے بیان کی پانچویں قسم بیان حال کی مثالیں ذکر فرمائی ہیں۔ مصنف رحمہ اللہ نے بیان کی اقسام ذکر کرنے میں علامہ فخر الاسلام بزدوی رحمہ اللہ کا اتباع کیا ہے انہوں نے بیان کی سات اقسام ذکر کی ہیں ان کی اتباع میں مصنف رحمہ اللہ نے بھی سات اقسام ذکر کی ہے۔ بعض اصولیین بیان کی پانچ اقسام ذکر کرتے ہیں وہ بیان حال اور عطف کو ذکر نہیں کرتے۔

بیان حال کی تعریف:- "هو السكوت الذى يقع بياناً بدلالة حال المتكلم" بیان حال اس سکوت کو کہتے ہیں جو بیان بن کر واقع ہو متکلم کی دلالت حال کی وجہ سے۔ یعنی متکلم کے حال کی دلالت کی وجہ سے جو

سکوت بیان بن جائے اسے بیان حال کہتے ہیں۔ مصنف رحمہ اللہ نے اس کی پانچ مثالیں ذکر فرمائی ہیں۔

پہلی مثال: ۔ صاحب شریعت یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے سامنے کسی کام کو ہوتے ہوئے دیکھا اور اس کام سے منع نہیں فرمایا بلکہ سکوت اختیار فرمایا تو آپ کا سکوت اس کام کے مشروع ہونے کا بیان ہوگا کیوں کہ اللہ تعالیٰ نے آپ کو احکام بیان کرنے کے لئے بھیجا ہے اور آپ کی صفت اور آپ کا منصب بیان فرمایا ہے " **یامرھم بالمعروف وینھاھم عن المنکر** " آپ نیک کام کا حکم فرماتے ہیں اور برے کام سے منع فرماتے ہیں اگر یہ کام منکر ہوتا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ضرور اس کام سے منع فرماتے لیکن آپ کا منع نہ فرمایا اس بات کی دلیل ہوگا کہ یہ کام مشروع ہے۔

مثلاً آپ کے زمانے میں آپ کے سامنے جتنے معاملات ہوئے اور جتنی خرید وفروخت ہوئیں اور آپ نے منع نہیں فرمایا تو یہ ان کے مشروع ہونے کا بیان ہے۔

دوسری مثال: ۔کسی کے پڑوس میں کوئی زمین یا مکان بکتا ہے تو سب سے پہلے شریعت نے اس کے پڑوسی کو حق دیا ہے کہ وہ اس زمین یا مکان کو خریدے بائع کو چاہئے کہ سب سے پہلے پڑوسی پر وہ مکان یا زمین بیچے۔ اگر اس نے پڑوسی کو پوچھے بغیر اس مکان یا زمین کو بیچ دیا تو شریعت نے اس پڑوسی کو وہ مکان یا زمین خریدنے کا حق دیا ہے، اسی خریدنے کے حق کو حقِ شفعہ کہتے ہیں اور شفعہ کرنے والے کو شفیع کہتے ہیں، اگر شفیع نے بائع کو کہہ دیا کہ میں یہ مکان یا زمین نہیں خریدتا تو اس کا حق شفعہ ساقط ہوجاتا ہے۔ مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ شفیع کو زمین یا مکان کی بیع کا علم ہوا اور اس نے اس پر سکوت اختیار کیا تو اس کا یہ سکوت اس بات کا بیان ہوگا کہ وہ اس بیع پر راضی ہے اس لئے اس کا حق شفعہ ساقط ہوجائے گا۔

تیسری مثال: ۔ عاقلہ بالغہ کا نکاح اس کی رضامندی کے بغیر ہمارے ہاں جائز نہیں ہوتا اور اگر وہ باکرہ ہو تو اس کا سکوت اس کی رضامندی کی دلیل ہوتا ہے۔ باکرہ لڑکی کو معلوم ہوا کہ اس کے ولی نے اس کا نکاح کردیا ہے اور اس نے اس پر سکوت اختیار کیا تو اس کا سکوت اختیار کرنا اس نکاح پر اس کی رضامندی اور اجازت کا بیان ہوگا کیوں کہ حدیث میں آتا ہے " **اذنھا صماتھا** " اس کی خاموشی اس کی اجازت ہے۔

چوتھی مثال: ۔ غلام مولیٰ کی اجازت کے بغیر خرید وفروخت نہیں کرسکتا، اگر مولیٰ اس کو خرید وفروخت کی اجازت

دیدے تو اس کو عبد ماذون کہتے ہیں۔ مولیٰ نے اپنے غلام کو خرید وفروخت کی اجازت نہیں دی لیکن بازار میں اس کو خرید وفروخت کرتے ہوئے دیکھا اور اس کو منع نہیں کیا بلکہ سکوت اختیار کیا تو مولیٰ کا یہ سکوت اجازت کی طرح ہوگا اور وہ غلام عبد ماذون بن جائے گا۔

پانچویں مثال:۔ خصومات یعنی جھگڑوں میں اصول یہ ہے کہ " البینة علی المدعی والیمین علی من انکر " گواہ پیش کرنا مدعی کے ذمے ہے اور اگر مدعی کے پاس گواہ نہ ہوں تو پھر مدعی علیہ پر قسم ہے۔ جب مدعی علیہ قسم کھالے تو مدعی کا دعوی مسترد ہو جاتا ہے اور اگر قسم سے انکار کردے تو مدعی کا دعویٰ ثابت ہو جاتا ہے۔

ایک آدمی نے دوسرے پر ایک ہزار کا دعویٰ کیا اور مدعی قاضی کی مجلس میں گواہ پیش نہ کرسکا قاضی نے مدعی علیہ سے قسم کا مطالبہ کیا اور مدعیٰ علیہ قسم سے رُک گیا اور سکوت اختیار کیا تو اس پر ہزار روپے لازم ہو جائیں گے گویا کہ مدعی علیہ کا نکول عن الیمین (قسم کھانے سے رُکنا) لزوم مال پر رضامندی کی دلیل ہے۔ اس بات پر ائمہ احناف کا اتفاق ہے کہ مدعی علیہ کے نکول عن الیمین کی حالت لزوم مال پر اس کی رضامندی کی دلیل ہے لیکن آگے اختلاف ہے کہ نکول عن الیمین کی حالت اقرار دعویٰ کی دلیل ہے یا نہیں۔ سو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اقرار دعویٰ کی دلیل نہیں اور صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک اقرار دعویٰ کی دلیل ہے۔ صاحبین فرماتے ہیں کہ مدعی علیہ کا قسم سے رُکنا ایسا ہے کہ اس نے مدعی کے دعویٰ کا اقرار کرلیا۔ لیکن امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ایک ہزار کا لزوم بطور بذل کے ہے یعنی مدعی علیہ نے ایک ہزار روپے خرچ کر کے اپنے آپ کو قسم سے بچایا ہے اس لئے کہ نیک اور شریف آدمی سچی قسم سے بھی بچنے کی کوشش کرتا ہے اور اللہ کا مقدس اور پیارا نام زبان پر لانے سے مال خرچ کرنے کو زیادہ پسند کرتا ہے اس لئے اس نے مال خرچ کر کے اپنے آپ کو قسم سے بچالیا ہے یہ نہیں کہ اس نے مدعی کے دعویٰ کا اقرار کیا ہے۔

قولہ:۔ **فالحاصل الخ**۔ مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ بیان حال کا خلاصہ اور حاصل یہ ہے کہ جہاں پر بیان کی حاجت اور ضرورت ہو اور وہاں پر متکلم کی جانب سے سکوت اختیار کیا جائے تو یہ سکوت بیان کے درجے میں ہوگا لیکن جہاں بیان کی حاجت نہ ہو وہاں پر متکلم کی جانب سے سکوت اختیار کرنا اپنی مراد کو بیان کی طرح نہیں ہوگا، مثلاً امام شافعیؒ کی طرف سے کہا جاتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان " اقطعوا السارق واقتلوا القاتل " چور کا ہاتھ کاٹو اور قاتل کو قصاصاً قتل کرو۔ رسول اللہ ﷺ نے سارق کے لئے قطع ید کا حکم فرمایا اور ضمان سے سکوت فرمایا اور قاتل عمد کو قتل کرنے کا حکم دیا اور کفارہ سے سکوت اختیار کیا تو یہ سکوت عدم ضمان اور عدم

کفارہ کی دلیل نہیں ہے اس لئے کہ یہاں بیان کی حاجت نہیں تھی کیوں کہ آپ پر ضروری نہیں کہ ایک ہی کلام میں بیک وقت کسی چیز کے سارے احکام کو بیان کریں۔ قطع ید اور قصاص کا حکم آپ نے اس کلام میں بیان فرمادیا اور تاوان وکفارہ کو دوسرے کلام میں، لیکن احناف کے نزدیک چور کے پاس مال مسروقہ کی ہلاکت کے بعد اس پر تاوان واجب نہیں ہوتا اور قاتل عمد پر کفارہ واجب نہیں ہوتا، احناف کا یہ مسلک جس طرح اس حدیث کے ظاہر سے معلوم ہوتا ہے، اسی طرح آیت کریمہ " فاقطعوا ایدیھما جزاءً بما کسبا " اور " کتبنا علیھم ان النفس بالنفس " سے بھی معلوم ہوتا ہے۔

وبھٰذا الطریق الخ سے مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ بیان حال کے طریقہ سے ہم کہتے ہیں کہ کسی چیز کے حکم پر بعض صحابہ رضی اللہ عنہم نے تصریح کی ہو اور باقی صحابہ رضی اللہ عنہم نے خاموشی اختیار کی ہو تو ان کی خاموشی اور سکوت اس حکم پر صحابہ کے اجماع کی دلیل ہوگا اور یہ اجماع، اجماع سکوتی ہوگا، اور صحابہ کا اجماع سکوتی بھی حجت ہوتا ہے۔ اور اگر زمانہ بعد کے مشہور علماء میں سے بعض علماء کسی مسئلے کے حکم کی تصریح کریں اور باقی علماء سکوت اختیار کریں تو یہ اجماع کی دلیل نہیں ہوگا۔ اس لئے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم کی صفت اللہ تعالیٰ نے ذکر فرمائی ہے "لایخافون فی اللہ لومة لائم" اگر بعض صحابہ رضی اللہ عنہم کی کسی چیز کے حکم پر تصریح غلط ہوتی تو باقی صحابہ کبھی خاموش نہ رہتے اس لئے صحابہ کا اجماع سکوتی حجت ہوتا ہے اور بعد والوں کی یہ صفت نہیں ہے اس لئے ان کا اجماع سکوتی حجت نہیں ہوگا۔

فصل واما بیان العطف فمثل ان تعطف مکیلاً او موزوناً علی جملة مجملة یکون ذالک بیاناً للجملة المجملة مثاله اذا قال لفلان علی مائة ودرهم او مائة وقفیز حنطة کان ذالک العطف بمنزلة البیان ان الکل من ذالک الجنس وکذا لو قال مائة وثلثة اثواب او مائة وثلثة دراهم او مائة وثلثة اعبد فانه بیان ان المائة من ذالک الجنس بمنزلة قوله احد وعشرون درهما بخلاف قوله مائة وثوب او مائة وشاة حیث لایکون ذالک بیاناً للمائة واختص ذالک فی عطف الواحد بما یصلح دینا فی الذمة کالمکیل والموزون وقال ابویوسف رحمه الله یکون بیاناً فی مائة وشاة ومائة وثوب علی هذا الاصل۔

ترجمہ:- اور جو بیان عطف ہے سو اس کی مثال اس طرح ہے کہ تم عطف کرو کسی مکیلی یا موزونی چیز کا مبہم جملے پر تو یہ عطف اس مبہم جملے کا بیان ہوگا اس کی مثال یہ ہے کہ جب کسی نے کہا کہ فلاں کا مجھ پر ایک سو اور

درھم ہے یا ایک سواور گندم کا ایک قفیز ہے تو عطف اس بات کے بیان کی طرح ہوگا کہ سارے کا سارا اسی جنس سے ہے اور اسی طرح ہے اگر کسی نے کہا کہ (فلاں کے مجھ پر) ایک سواور تین کپڑے ہیں یا ایک سواور تین درھم ہیں یا ایک سواور تین غلام ہیں، پس یہ اس بات کا بیان ہوگا کہ سواسی (کپڑے، درہم اور غلام کی) جنس سے ہیں احد وعشرون درھماً کی طرح، برخلاف کہنے والے کے اس کہنے کے کہ فلاں کا مجھ پر ایک سواور کپڑا ہے یا ایک سواور بکری ہے۔ چنانچہ یہ عطف سو کا بیان نہیں ہوگا اور واحد کے عطف میں عطف کا بیان ہونا خاص ہے اس چیز کے ساتھ جو ذمہ میں دین بننے کی صلاحیت رکھتی ہو جیسے مکیلی اور موزونی چیز اور امام ابو یوسف نے فرمایا ہے کہ مائۃ وشاۃ اور مائۃ وثوبٌ میں عطف کرنا بیان ہوگا اسی ضابطے پر۔

تشریح:- اس فصل میں مصنف رحمہ اللہ نے بیان کی چھٹی قسم بیان عطف کی تفصیل اور مثالیں بیان فرمائی ہیں۔

بیان عطف کی تعریف:- "هو بيان يقع بسبب العطف" بیان عطف وہ بیان ہے جو عطف کی وجہ سے بیان بن کر واقع ہوتا ہے، عطف کا لغوی معنی لوٹانا اور موڑنا ہے اور عطف بھی اپنے مابعد کو ماقبل کی طرف لوٹاتا ہے اور اس کو ماقبل کے حکم میں شریک کرتا ہے۔ اس لئے اس کو بیان عطف یا عطف کہتے ہیں۔

مصنف رحمہ اللہ نے **فمثل ان تعطف الخ** سے اس کی مثال بیان فرمائی ہے کہ کسی مکیلی یا موزونی چیز کا عطف کیا جائے کسی مبہم جملے پر تو یہ عطف اس مبہم جملے کا بیان ہوگا جیسے کوئی آدمی کہے "**لفلان على مائة ودرهم**" اس مثال میں **علىّ مائة** مبہم جملہ ہے اس لئے کہ مائۃ کی مراد واضح نہیں ہے اور اس پر درھم موزونی چیز کا عطف کیا گیا ہے تو یہ عطف اس مبہم جملے کا بیان ہوگا اور مائۃ سے مراد بھی درھم ہوگا اور اس جملے کا مطلب یہ ہوگا یہ مقر نے ایک سو ایک درھم کے دین کا اقرار کیا ہے۔

دوسری مثال "**علىّ مائة وقفيز حنطة**" اس مثال میں بھی **علىّ مائة** جملہ مبہمہ ہے کیوں کہ مائۃ کی مراد واضح نہیں ہے اور اس پر **قفيز حنطه** کا عطف کیا گیا ہے تو یہ عطف اس مبہم جملے کا بیان ہوگا اور مائۃ سے مراد بھی گندم کے قفیز ہوں گے اور اس جملے کا مطلب یہ ہوگا کہ مقر نے اپنے اوپر فلاں کے ایک سو ایک گندم کے قفیز کا اقرار کیا ہے۔ مصنف رحمہ اللہ نے عطف بیان کی تین صورتیں ذکر فرمائی ہیں جن میں سے دو صورتیں اتفاقی اور ایک صورت اختلافی ہے۔

(۱)...... معطوف علیہ عدد مرکب ہو اور اس پر معدود مفرد کا عطف کیا جائے تو یہ عطف بالاتفاق معطوف علیہ کا بیان ہوگا، خواہ وہ معدود مفرد مکیلی چیزوں میں سے ہو یا موزونی چیزوں میں سے ہو جیسے **لفلان علىّ مائة و درهم** اور **لفلان على مائة و قفيز حنطة**۔ ان مثالوں میں مائۃ عدد مرکب ہے اور اس پر معدود مفرد (درھم اور قفیز) کا عطف کیا گیا

ہے جوموزونی اور مکیلی ہے تو یہ عطف مائۃ کا بیان ہے یعنی پہلی مثال میں ایک سوایک درھم اور دوسری مثال میں ایک سو ایک گندم کا قفیز اقرار کرنے والے آدمی پر لازم ہوں گے ۔

(۲)...... دوسری صورت یہ ہے کہ معطوف علیہ عدد مرکب ہو اور اس پر کسی عدد کا عطف کیا جائے خواہ وہ عدد مکیلی وموزونی چیزوں میں سے ہو یا غیر مکیلی وغیر موزونی چیزوں میں سے ہو تو یہ عطف بھی بالاتفاق ۔معطوف علیہ کا بیان ہوگا۔جیسے کسی نے اقرار کیا " لفلان علیّ مائة وثلثة اثواب ، لفلان علیّ مائة وثلثة اعبد " ان مثالوں میں مائۃ معطوف علیہ عدد مرکب ہے اور اس پر ثلثة اثواب وثلثة اعبد عدد کا عطف کیا گیا ہے جو مکیلی وموزونی چیزوں میں سے نہیں ہے تو یہ عطف مائۃ کا بیان ہوگا کہ اقرار کرنے والے پر پہلی مثال میں ایک سو تین کپڑے اور دوسری مثال میں ایک سو تین غلام لازم ہو جائیں گے۔لفلان علی مائة وثلثة دراهم اس مثال میں موزونی عدد کا عطف عدد مرکب پر کیا گیا ہے تو یہ عطف بھی مائۃ معطوف علیہ کا بیان ہوگا جیسے کہ احد وعشرون درهماً میں عشرون کی تمیز درهماً ہے اور عشرون سے مراد درھم ہیں اسی طرح احد سے مراد بھی درھم ہے اور معطوف ،معطوف علیہ کا بیان ہے اسی طرح سابقہ مثالوں میں بھی ہوگا۔

(۳)...... تیسری صورت یہ ہے کہ معطوف علیہ عدد مرکب ہو اور اس پر کسی غیر مکیلی وموزونی چیز کا عطف کیا جائے تو طرفین کے نزدیک یہ عطف معطوف علیہ کا بیان نہیں ہوگا ۔ اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک یہ عطف بھی معطوف علیہ کا بیان ہوگا ،جیسے "لفلان علیّ مائة وثوبٌ " اور " لفلان علیّ مائة وشاة " میں مائۃ عدد مرکب ہے اور اس پر ثوب اور شاۃ کا عطف کیا گیا ہے جو نہ مکیلی ہے اور نہ موزونی ہے طرفین کے نزدیک یہ عطف مائۃ معطوف علیہ کا بیان نہیں ہوگا اور مائۃ سے مراد کپڑے اور بکری نہیں ہوگی بلکہ متکلم سے وضاحت طلب کی جائیگی وہ اپنی مراد کی وضاحت جس چیز سے کرے گا مائۃ سے وہی چیز مراد ہوگی اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک یہ عطف بھی مائۃ کا بیان ہوگا اور مائۃ سے مراد کپڑے اور بکریاں ہوں گی ۔

طرفین کی دلیل: --مصنف رحمہ اللہ نے واختص ذالک فی عطف الواحد الخ سے طرفین کی دلیل ذکر کی ہے جس کی وضاحت یہ ہے کہ واحد وغیرہ کے مبہم جملہ پر عطف کا بیان ہونا اس صورت کے ساتھ خاص ہے جس میں معطوف ایسی چیز ہو جو ذمے میں دین کے طور پر ثابت ہونے کی صلاحیت رکھتی ہو جیسے کوئی مکیلی یا موزونی چیز ہو یا عطف کا بیان ہونا اس صورت میں ہوگا جب معطوف میں عدد ذکر کیا گیا ہو خواہ وہ عدد مکیلی وموزونی چیز کا ہو

یا غیر مکیلی وموزونی چیز کا ہو اور اگر ان دو صورتوں میں کوئی صورت نہ ہو تو پھر عطف ''بیان'' کے لئے نہیں ہوتا اس لئے کہ عربوں کی عادت یہ ہے کہ معطوف علیہ کی تفسیر اور تمیز اس وقت خذف کرتے ہیں جب معطوف ذمے میں دین کے طور پر ثابت ہونے والی چیز ہو اور ذمے میں ثابت ہونے والی چیز مکیلی اور موزونی چیز ہے۔ ان چیزوں کا وہ کثرت کے ساتھ لین دین کرتے ہیں اور کثرت استعمال کی وجہ سے تخفیفاً معطوف علیہ کے ساتھ تمیز حذف کر دیا کرتے ہیں۔ یا اس معطوف علیہ میں تمیز اس وقت حذف کرتے ہیں جب معطوف میں عدد مذکور ہو اور جب معطوف میں اس طرح کی چیز مذکور نہ ہو تو پھر معطوف علیہ کے ساتھ تمیز کو وہ حذف نہیں کیا کرتے اور ثوب شاۃ ایسی چیزیں ہیں جو ذمے میں دین کے طور پر ثابت نہیں ہوتیں اور لوگوں کی عادت میں یہ چیزیں قرض کے طور پر ایک دوسرے سے نہیں لی جاتیں اور نہ ہی اس میں کوئی عدد ذکر کیا گیا ہے اس لئے اس صورت میں عطف معطوف علیہ کا بیان نہیں ہوگا بلکہ متکلم سے وضاحت طلب کی جائے گی اور متکلم جس چیز سے اپنی مراد کی وضاحت کر دے مانئے سے مراد وہی چیز ہوگی۔

امام ابو یوسف رحمہ اللہ کی دلیل:۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس تیسری صورت میں بھی عطف معطوف علیہ کا بیان ہوگا اسی اصل پر، اور وہ اصل یہ ہے کہ واو عاطفہ جمع کے لئے ہے وہ معطوف کو معطوف علیہ کے ساتھ حکم میں جمع کر دیتی ہے جس طرح پہلی اور دوسری صورت میں عطف معطوف علیہ کا بیان بن کر واقع ہوتا ہے اسی طرح اس تیسری صورت میں بھی عطف معطوف علیہ کا بیان بن کر واقع ہوگا، لیکن امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ اور امام محمد رحمہ اللہ نے اس تیسری صورت میں اور پہلی ودوسری صورت میں فرق بیان کر دیا ہے اس لئے اس تیسری صورت میں عطف معطوف علیہ کا بیان نہیں ہوگا۔

واما بيان التبديل وهو النسخ فيجوز ذالک من صاحب الشرع ولا يجوز ذالک من العباد وعلى هذا بطل استثناء الكل من الكل لانه نسخ الحكم ولا يجوز الرجوع عن الاقرار والطلاق والعتاق لانه نسخ وليس للعبد ذالک ولو قال لفلان على الف قرض اوثمن المبيع وقال هي زيوف كان ذالک بيان التغيير عندهما فيصح موصولاً وهو بيان التبديل عندابى حنيفة رحمه الله فلا يصح وان وصل ولو قال لفلان على الف من ثمن جارية باعنيها ولم اقبضها والجارية لا اثر لها كان ذالک بيان التبديل عند ابى حنيفة رحمه الله لا ن

الاقرار بلزوم الثمن اقرار بالقبض عند هلاک المبیع اذلو هلک قبل القبض ینفسخ البیع فلا یبقی الثمن لازماً۔

ترجمہ:- اور جو بیان تبدیل ہے اور وہی نسخ ہے سو وہ جائز ہوگا صاحب شریعت کی طرف سے اور بندوں کی طرف سے بیان تبدیل جائز نہیں ہوگا اور اسی اصول کی بنا پر کل کا کل سے استثناء کرنا باطل ہے اس لئے کہ یہ حکم کو منسوخ کرنا ہے اور اقرار، طلاق وعتاق سے رجوع کرنا جائز نہیں ہوتا کیونکہ یہ منسوخ کرنا ہے اور کسی بندے کے لئے منسوخ کرنا جائز نہیں ہے اور اگر کسی نے کہا کہ فلاں کے مجھ پر ایک ہزار قرض کے ہیں یا مبیع کے ثمن کے ہیں اور وہ کھوٹے ہیں تو اس کا یہ کہنا صاحبین کے نزدیک بیان تغییر ہوگا اس لئے موصولاً صحیح ہوگا اور امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک بیان تبدیل ہے اس لئے یہ کہنا صحیح نہیں ہوگا اگر چہ موصولاً کہا ہو اور اگر کسی نے کہا کہ مجھ پر فلاں کا ایک ہزار ہے اس باندی کے ثمن کا جس کو اس نے مجھ پر بیچا تھا اور میں نے اس باندی پر قبضہ نہیں کیا اور باندی کا کوئی نام نشان نہیں تو یہ (لم اقبضها) کہنا امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک بیان تبدیل ہے اس لئے کہ لزوم ثمن کا اقرار مبیع کے ہلاک ہونے کے وقت قبضے کا اقرار ہے اس لئے کہ اگر مبیع قبضے سے پہلے ہلاک ہو جائے تو بیع فسخ ہو جاتی ہے پس ثمن لازم بن کر باقی نہیں ہوتا۔

تشریح:- اس فصل میں مصنف رحمہ اللہ نے بیان کی آخری اور ساتویں قسم ذکر کی ہے۔

ساتویں قسم بیان تبدیل ہے، بیان تبدیل کو نسخ بھی کہتے ہیں گویا اس قسم کے دو نام ہوئے بیان تبدیل اور نسخ، جمہور اصولیین کے نزدیک بیان تبدیل بیان کی اقسام میں سے نہیں ہے اس لئے کہ بیان تبدیل کو نسخ بھی کہتے ہیں اور نسخ کہا جاتا ہے "رفع حکم شرعی بدلیل شرعی متاخر عنه" کسی بعد میں آنے والی دلیل شرعی کے ذریعے سے کسی حکم شرعی کو اٹھالینا، نسخ سے حکم سابق ختم ہو جاتا ہے اور بیان تو حکم کو ظاہر کرتا ہے جب بیان تبدیل پہلے والے حکم کو ختم کر دیتا ہے تو یہ بیان کی قسم میں سے نہیں ہوگا۔

علامہ فخر الاسلام رحمہ اللہ کے نزدیک بیان تبدیل بیان کی قسم میں سے ہے مصنف رحمہ اللہ نے بیان کی اقسام میں علامہ فخر الاسلام رحمہ اللہ کا اتباع کیا ہے اس لئے انہوں نے بیان تبدیل کو بیان کی اقسام میں سے قرار دیا ہے۔

تبدیل کی تعریف: -جعل الشئ مقام شئ آخر ایک چیز کودوسری چیز کی جگہ پر رکھنا، چیز سے مراد حکم ہے یعنی ایک حکم کی جگہ دوسرا حکم رکھنا، بیان تبدیل کو نسخ بھی کہتے ہیں۔

علامہ فخر الاسلام رحمہ اللہ **کے نزدیک نسخ کی تعریف:** -نسخ کا لغوی معنی زائل کرنا اٹھانا جیسے کہ کہا جاتا ہے کہ نسخت الشمس الظل دھوپ نے سائے کو زائل کردیا اصطلاحی معنی "بیان انتهاء مدة حكم شرعي بدليل شرعي متأخر عنه" کسی بعد میں آنے ولی دلیل شرعی کے ذریعے سے کسی حکم شرعی کی مدت کے ختم ہو جانے کو بیان کرنا مثلاً شراب ابتداء اسلام میں مباح تھی بعض لوگوں کا خیال تھا کہ یہ اباحت ختم نہیں ہوگی لیکن جب اس کی حرمت نازل ہوگئی تو شارع کی طرف سے اباحت کی مدت کے ختم ہونے کا بیان آ گیا۔

قوله فيجوز ذالک من صاحب الشرع الخ ۔بیان تبدیل صاحب شریعت کی طرف سے جائز ہے لیکن بندوں کی طرف سے جائز نہیں ہے اس لئے کہ بیان تبدیل حکم سابق کو اٹھا لینے کا نام ہے اور حکم سابق کو اٹھا لینے کا اختیار صاحب شریعت کو حاصل ہے کسی بندے کو یہ حق حاصل نہیں ہے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے کلام میں جو بیان تبدیل (نسخ) پایا جاتا ہے وہ درحقیقت اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے آپ کے بارے میں ارشاد فرمایا ہے "وما ينطق عن الهوى ان هو الاوحي يوحى" آپ اپنی خواہش سے کوئی بات نہیں کرتے آپ جو بات بھی کرتے ہیں وہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے وحی ہوتی ہے جو آپ کی طرف بھیجی جاتی ہے اس لئے اہل سنت والجماعت کا متفقہ عقیدہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے علاوہ کسی صحابی یا تابعی کو بھی کسی حکم کے منسوخ کرنے کا اختیار نہیں ہے۔

بندوں کی طرف سے بیان تبدیل اس لئے جائز نہیں کہ بندے جب کوئی تصرف کرتے ہیں تو شرعاً وہ تصرف صحیح ثابت ہو جاتا ہے جب شرعاً وہ تصرف صحیح ثابت ہوگیا تو اس کو تبدیل کرنے اور اٹھانے کا اختیار بندے کو نہیں ہوگا اسلئے بیان تبدیل متصلاً اور منفصلاً بھی صحیح نہیں ہوتا جب کلام سابق کا حکم ثابت ہوگیا تو اب اس کو تبدیل کرنا متصل اور منفصل کلام کے ذریعے بھی جائز نہیں ہوگا۔

قوله وعلى هذا بطل الخ ۔مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ بندوں کی طرف سے بیان تبدیل جائز نہیں اسی اصول کی بنا پر کل کا استثناء کل سے باطل ہے کیونکہ کل کا کل سے استثناء کرنا حکم کو منسوخ اور تبدیل کرنا ہے اور بندوں کو منسوخ کرنے کا اختیار نہیں، استثناء الکل من الکل اس صورت میں باطل ہوگا جب مستثنیٰ بعینہ لفظ مستثنیٰ منہ ہو یا

لفظ مستثنیٰ منہ کے مساوی ہو جیسے نسائی طوالق الانسائی یاعبیدی احرار الاعبیدی اور عبیدی احرار الاھولاء جبکہ مشارالیہ غلاموں کےعلاوہ اس کا اور کوئی غلام نہ ہو عبیدی اور ھؤلاء معنی پر دلالت کرنے میں مساوی ہیں اس لئے یہ استثناء باطل ہے لیکن اگر مستثنیٰ اور مستثنیٰ منہ لفظ اور معنی کے اعتبار سے مختلف ہوں تو استثناء صحیح ہے جیسے نسائی طوالق الا زینب وسعیدة وھندة جبکہ اس کی ساری بیویاں یہی ہوں تو استثناء صحیح ہے اس لئے اس کی کسی بیوی کو طلاق واقع نہیں ہوگی۔

اور اسی اصول کی وجہ سے اقرار طلاق اور عتاق سے رجوع کرنا جائز نہیں کیونکہ ان سے رجوع کرنا ان کے حکم کو منسوخ کرنا ہے اور کسی بندے کو منسوخ کرنے کا اختیار نہیں اگر کسی آدمی نے اقرار کیا لفلان علی الف فلاں کا مجھ پر ایک ہزار ہے پھر اس اقرار سے رجوع کرتا ہے یا بیوی کو طلاق دے کر پھر اپنے قول سے رجوع کرتا ہے یا اپنے غلام کو آزاد کر کے اپنے قول سے رجوع کرتا ہے تو ان تمام صورتوں میں رجوع صحیح نہیں ہوگا اس لئے کہ یہ ماقبل حکم کو منسوخ کرنا ہے اور کسی بندے کو نسخ وتبدیل کا اختیار نہیں۔

قولہ ولو قال لفلان علی الف قرض الخ ۔مصنف رحمہ اللہ نے بیان تغییر کے آخر میں فرمایا تھا کہ چند مسائل میں ائمہ مجتہدین کا اختلاف ہے کہ وہ بیان تغییر میں سے ہیں یا بیان تبدیل میں سے ہیں اور مصنف رحمہ اللہ نے وعدہ کیا تھا کہ ان میں سے کچھ مسائل بیان تبدیل کے آخر میں آئیں گے اس عبارت میں وہ مسائل ذکر فرما کر اپنے وعدہ کو پورا کر رہے ہیں۔

کسی آدمی نے اقرار کیا ''لفلان علی الف قرض وھی زیوف'' فلاں کا مجھ پر ایک ہزار قرض ہے اور وہ کھوٹے ہیں یا اس طرح اقرار کیا لفلان علی الف من ثمن المبیع وھی زیوف فلاں کا مجھ پر ایک ہزار باندی کے ثمن کا ہے اور وہ کھوٹے ہیں تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے ہاں وھی زیوف کہنا بیان تبدیل ہے اگر اس نے وھی زیوف متصلاً بھی کہا ہو تو بھی یہ کہنا صحیح نہیں اور صاحبین کے ہاں وھی زیوف بیان تغییر ہے اگر اس نے متصلاً کہا ہو تو اس کا بیان بننا صحیح ہے اور اگر منفصلاً کہا ہو تو اس کا بیان بننا صحیح نہیں ہوگا۔

صاحبین کی دلیل:- وھی زیوف بیان تغییر اس لئے ہے کہ دراہم کی دو قسمیں ہیں۔

(۱) جیاد یعنی کھرے دراہم جن کے ساتھ باہمی لین دین ہوتا ہے۔

(۲) زیوف یعنی کھوٹے دراہم جن کے ساتھ باہمی لین دین نہیں ہوتا تو لفلان علی الف جب اس نے

کہا تو الف میں دو احتمال تھے وہ جیاد ہوں گے یا زیوف ہوں گے اس نے وھی زیوف کہہ کر پہلے احتمال کو ختم کر دیا اور دوسرے احتمال کو متعین کر دیا اس لئے یہ بیان تغییر ہوا اور بیان تغییر متصلاً صحیح ہوتا ہے اس نے یہ لفظ پہلے کلام کے متصل کہا ہے تو یہ صحیح ہے اس پر ایک ہزار زیوف دراہم لازم ہوں گے اور بیان تغییر منفصلاً صحیح نہیں ہوتا اگر اس نے پہلے کلام سے جدا کر کے یہ کہا ہو تو یہ صحیح نہیں ہے اس پر کھرے دراھم ہی لازم ہوں گے۔

امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل:- "وھی زیوف" بیان تبدیل ہے جو متصلاً بھی صحیح نہیں ہوتا اس لئے کہ پہلی مثال میں الف قرض کہا ہے اور دوسری مثال میں الف من ثمن المبیع کہا ہے قرض اور بیع دونوں عقد معاوضہ ہیں اور عقد معاوضہ کا تقاضا یہ ہے کہ اس پر کھرے اور صحیح سالم درھم لازم ہوں اس لئے کہ باہمی لین دین کھرے درھموں کے ساتھ ہوتا ہے جب بیع اور قرض میں اس پر کھرے درھم لازم ہوئے اب وہ وھی زیوف کہتا ہے تو یہ پہلے والے الحکم کو تبدیل کرتا ہے اور اس کو تبدیل کرنے کا اختیار نہیں اس لئے اس نے اگر " وھی زیوف " متصلاً بھی کہا ہو تو اس کا بیان بننا صحیح نہیں ہوگا اس پر کھرے درھم ہی لازم ہوں گے ہاں اگر اس نے لفلان علیّ الف ودیعة وھی زیوف " کہا ہو تو یہ بیان تغییر ہوگا اور متصلاً بیان بننا صحیح ہوگا اس لئے کہ ودیعت عقد معاوضہ نہیں ہے۔ مودِع نے جس طرح ودیعت کے طور پر دراھم رکھے تھے اسی طرح کے دراھم لازم ہوں گے اس نے کھوٹے دراھم رکھے ہوں تو کھوٹے دراھم ہی وہ ادا کرے گا۔

قولہ ولو قال لفلان الف من ثمن الجاریة الخ ۔اگر کسی آدمی نے اقرار کیا کہ " لفلان علیّ الف من ثمن جاریة باعنیھا ولم اقبضھا " فلاں آدمی کا مجھ پر ایک ہزار اس باندی کا ثمن ہے جس کو اس نے مجھ پر بیچا تھا اور میں نے اس باندی پر قبضہ نہیں کیا اور حال یہ ہے کہ بائع اور مشتری کے پاس باندی کا کوئی نام ونشان نہیں تو اس کا " ولم اقبضھا " کہنا امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک بیان تبدیل ہے جو نہ منفصلاً صحیح ہوتا ہے اور نہ متصلاً صحیح ہوتا ہے۔ اور صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک بیان تغییر ہے متصلاً اس کا بیان بننا تو صحیح ہے لیکن منفصلاً بیان بننا صحیح نہیں۔

صاحبین کی دلیل:- صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ من ثمن جاریة باعنیھا میں دو احتمال ہیں ایک یہ کہ اس نے اس باندی پر قبضہ کر لیا ہو اور دوسرا یہ کہ اس نے اس باندی پر قبضہ نہ کیا ہو اگر قبضہ کیا تو اس پر درہم لازم ہوں گے ورنہ لازم نہیں ہوں گے اس نے جب " ولم اقبضھا " کہا تو پہلے احتمال کو ختم کر دیا اور دوسرے احتمال کو متعین کر دیا جب

اس نے " ولم اقبضها " متصلاً کہا تو اس کا بیان بنا صحیح ہے اور اگر منفصلاً کہا تو س کا بیان صحیح نہیں کیوں کہ یہ پہلے والے حکم سے رجوع کرنا ہے اور اس کو رجوع کرنے کا اختیار نہیں۔

امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل:- مُقِر کا " ولم اقبضها " کہنا بیان تبدیل ہے اس لئے کہ مبیع کے ہلاک ہونے کی صورت میں مقر کا لزوم ثمن کا اقرار کرنا مبیع پر قبضے کا اقرار ہے جب بائع اور مشتری کے پاس جاریہ کا نام ونشان نہیں اور مشتری لزوم ثمن کا اقرار بھی کر رہا ہے تو اس کا واضح مطلب یہ ہے کہ اس نے باندی پر قبضہ کیا تھا جس کا ثمن اس پر لازم ہو گیا تھا۔ اور اب وہ اس کے لزوم کا اقرار کر رہا ہے پھر وہ باندی اس کے پاس ہلاک ہوگئی، کیوں کہ اگر مبیع قبضے سے پہلے بائع کے پاس ہی ہلاک ہو جاتی تو پھر بیع فسخ ہو جاتی اور جب بیع فسخ ہو جاتی تو مشتری پر اس کا ثمن بھی لازم نہ ہوتا اور وہ اس کے لزوم کا اقرار بھی نہ کرتا۔ جب اس نے ثمن کے لازم ہونے کا اقرار کیا تو گویا قبضے کا بھی اقرار کرلیا اس کے بعد **ولم اقبضها** کہتا ہے تو اپنے سابقہ قول کو منسوخ اور تبدیل کرتا ہے اور بیان تبدیل نہ متصلاً صحیح ہوتا اور نہ منفصلاً صحیح ہوتا ہے اس لئے **ولم اقبضها** کا اعتبار نہیں ہوگا اور اس پر ایک ہزار لازم ہوگا۔

مصنف رحمہ اللہ کے قول " ولا اثر لها " کا مطلب یہی ہے کہ جاریہ کا کوئی نام ونشان بائع کے پاس نہیں تو مشتری اس پر قبضہ کر چکا ہے اور اگر مشتری کسی ایسی باندی کے ثمن کا اقرار کرتا ہے جو بائع کے پاس موجود ہے تو پھر ظاہر بات ہے کہ اس کا **ولم اقبضها** کہنا حقیقت پر مبنی ہوگا اور باندی پر قبضہ کئے بغیر اس پر ایک ہزار لازم نہیں ہوگا۔ اور اگر وہ باندی مشتری کے پاس موجود ہے تو اس صورت میں صاحبین کے نزدیک بھی **ولم اقبضها** کہنا بیان تبدیل ہوگا اور اس کا **ولم اقبضها** کہنا **متصلاً بھی** صحیح نہیں ہوگا، اور اس پر ایک ہزار لازم ہوں گے۔

البحث الثانی فی سنة رسول الله صلی الله علیه وسلم وهی اکثر من عدد الرمل والحصیٰ۔

ترجمہ:- دوسری بحث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت کے بیان میں ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت ریت اور کنکریوں کی تعداد سے زیادہ ہے۔

تشریح:- مصنف رحمہ اللہ فقہ کے اصول اربعہ میں سے اصل اول کتاب اللہ سے فارغ ہو گئے اب یہاں سے اصل ثانی سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو شروع فرما رہے ہیں۔

سنت کا لغوی معنی طریقہ اور عادت ہے۔ اللہ تعالیٰ نے قرآن میں ارشاد فرمایا " **ولن تجد لسنة الله**

تبدیلاً'' آپ اللہ تعالیٰ کے طریقے میں کوئی تبدیلی نہیں پائیں گے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک حدیث میں ارشادفرمایا'' من سنّ سنة حسنة فله اجرها واجر من عمل بها '' جس نے کوئی اچھا طریقہ جاری کیا اس کو اس طریقے کا ثواب ملے گا اور ان لوگوں کا ثواب بھی ملے گا جو اس طریقے پر عمل کریں گے۔

فقہاء کی اصطلاح میں سنت ہر اس عبادت کو کہتے ہیں جو فرض اور واجب سے زائد ہو اور اس کے کرنے پر ثواب ملتا ہو، اور ترک کرنے پر گناہ نہ ہوتا ہو۔

اصولیین کے نزدیک سنت کی تعریف: ''کل ما صدر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من قول او فعل او تقرير''، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ہر قول، فعل اور تقریر جو آپ سے صادر ہوا ہو اس کو سنت کہتے ہیں۔ قول اور فعل کا معنی تو ظاہر ہے، تقریر کا مطلب یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے کوئی بات کہی گئی یا کوئی کام کیا گیا تو آپ نے اس پر سکوت اختیار کیا۔

سنت کے ساتھ حدیث اور خبر کے دو لفظ بھی استعمال ہوتے ہیں محدثین کے نزدیک تو ان تینوں میں کوئی فرق نہیں، حدیث اور خبر کا لفظ سنت ہی کے معنی میں استعمال ہوتا ہے، لیکن اصولیین کے نزدیک ان تینوں میں فرق ہے سنت عام ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قول، فعل اور تقریر کو سنت کہتے ہیں اور حدیث وخبر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے صرف قول کو کہتے ہیں۔

مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت یعنی آپ کے اقوال وافعال اور تقریرات کی تعداد ریت اور کنکریوں کی تعداد سے بھی زیادہ ہے یہ کنایہ کثرت سے ہے اس کا یہ مطلب نہیں کہ جس طرح ریت کے ذرّات اور کنکریوں کی تعداد شمار سے باہر ہے اسی طرح آپ کی سنت کی تعداد بھی شمار سے باہر ہے۔ اس لئے کہ محدثین نے آپ کے اقوال وافعال کو کتابوں میں محفوظ کر کے جمع کر دیا ہے اور آپ کی کوئی سنت بھی ضائع نہیں ہوئی۔

فصل فی اقسام الخبر، خبر رسول الله صلى الله عليه وسلم بمنزلة الكتاب فى حق لزوم العلم والعمل به فان من اطاعه فقد اطاع الله فما مر ذكره من بحث الخاص والعام والمشترك والمجمل فى الكتاب فهو كذالك فى حق السنة الا ان الشبهة فى باب الخبر فى ثبوته من رسول الله صلى الله عليه

وسلم واتصاله به ولهذا المعنی صار الخبر علی ثلثة اقسام قسم صح من رسول الله صلی الله علیه وسلم وثبت منه بلا شبهة وهو المتواتر وقسم فیه ضرب شبهة وهو المشهور وقسم فیه احتمال وشبهة وهو الأحاد۔

ترجمہ:- یہ فصل خبر واحد کی اقسام کے بیان میں ہے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خبر اعتقاد اور اُس پر عمل کے لازم ہونے کے حق میں کتاب اللہ کی طرح ہے اس لئے کہ جس نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اطاعت کی اس نے اللہ تعالیٰ کی اطاعت کی، پس کتاب اللہ میں خاص، عام، مشترک، اور مجمل کی جو بحث گزر چکی ہے وہ سنت کے حق میں بھی اسی طرح ہے لیکن خبر کے باب میں شبہ ہے رسول اللہ ﷺ سے اس خبر کے ثابت ہونے میں اور رسول اللہ ﷺ کے ساتھ اس خبر کے متصل ہونے میں اور اسی معنی کی وجہ سے خبر کی تین قسمیں ہوگئی ہیں۔ ایک قسم وہ ہے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے صحیح طور پر **منقول** ہو اور بغیر کسی شبہ کے ثابت ہو اور یہی متواتر ہے۔ اور ایک قسم وہ ہے جس میں کچھ شبہ ہو اور یہ مشہور ہے اور ایک قسم وہ ہے جس میں احتمال (کذب راوی) اور شبہ (ثبوت) دونوں ہوں اور یہی اخبار آحاد ہیں۔

تشریح:- مصنف رحمہ اللہ نے اس فصل کا عنوان **فی اقسام الخبر** اختیار کیا ہے اقسام السنۃ اختیار نہیں کیا اس لئے کہ کتاب اللہ کی بحث میں خاص عام مشترک مجمل حقیقت مجاز صریح کنایہ وغیرہ کی جو اقسام گزری ہیں وہ سنت میں بھی جاری ہوتی ہیں لیکن صرف قولی سنت میں جاری ہوتی ہیں فعلی اور تقریری سنت میں جاری نہیں ہوتی اور سنت کا لفظ تو عام ہے جس کا اطلاق قول فعل اور تقریر تینوں پر ہوتا ہے اس لئے مصنف رحمہ اللہ نے سنت کا لفظ استعمال نہیں کیا بلکہ خبر کا لفظ استعمال کیا ہے جو صرف قولی سنت پر بولا جاتا ہے گویا مصنف رحمہ اللہ نے **اقسام الخبر** کا لفظ لا کر اس بات کی طرف اشارہ کر دیا کہ کتاب اللہ کی گزشتہ ابحاث صرف قولی سنت میں جاری ہوں گی فعلی اور تقریری سنت میں جاری نہیں ہوں گی۔

قوله : خبر رسول الله صلی الله علیه وسلم الخ ۔مصنف فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث علم یعنی اعتقاد و یقین میں اور اس پر عمل کرنے میں کتاب اللہ کی طرح ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ

جس طرح کتاب اللہ کے حق ہونے کا اعتقاد رکھنا اور اس پر عمل کرنا ضروری ہے۔ اسی طرح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث کے حق ہونے کا اعتقاد رکھنا اور اس پر عمل کرنا بھی ضروری ہے کیوں کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔ ''من یطع الرسول فقد اطاع اللہ'' جس نے اوامر کے پورا کرنے میں اور نواھی سے اجتناب کرنے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اطاعت کی اس نے درحقیقت اللہ تعالیٰ کی اطاعت کی۔ اس مضمون کی قرآن میں بے شمار آیات ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ جس طرح کتاب اللہ پر عمل کرنا ضروری ہے اسی طرح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث پر عمل کرنا بھی ضروری ہے، کتاب اللہ کی بحث میں خاص عام مشترک مجمل وغیرہ جن اقسام کا ذکر گزر چکا ہے وہ اقسام خبر یعنی احادیث میں بھی جاری ہوتی ہیں اور ان اقسام کا ذکر تفصیل کے ساتھ گزر چکا ہے۔ اس لئے ان کا اعادہ مصنف رحمہ اللہ نے نہیں فرمایا۔

قولہ : الا ان الشبھة الخ ۔ سے مصنف نے ایک سوال کا جواب دیا ہے۔

سوال :۔ یہ ہے کہ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث قرآن کی طرح ہے تو ہر خبر واحد اور ہر حدیث کو قرآن کی طرح متواتر ہونا چاہئے حالانکہ ہر حدیث متواتر نہیں ہے۔

جواب :۔ مصنف رحمہ اللہ نے اس عبارت سے اسی سوال کا **جواب** دیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے حدیث کے ثابت ہونے میں شبہ ہے کہ حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے یا نہیں، اگر ثابت ہے تو کس درجے میں ثابت ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ اس حدیث کے اتصال میں بھی شبہ ہے کہ حدیث کا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ اتصال یقینی اور قطعی نہیں ہے بلکہ اس میں انقطاع کا شبہ ہے، جب حدیث کے ثبوت اور اتصال میں شبہ ہے تو حدیث قرآن کی طرح متواتر نہیں ہوگی۔

ثبوت اور اتصال میں اسی شبہ کے معنی کی وجہ سے حدیث کی تین قسمیں ہوگئی ہیں۔ پہلی قسم وہ حدیث ہے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے صحیح منقول ہو اور آپ سے بغیر کسی شبہ کے ثابت ہو اس کو حدیث متواتر کہتے ہیں۔ دوسری قسم وہ ہے جس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہونے میں کچھ شبہ ہو اس کو حدیث مشہور کہا جاتا ہے۔ اور تیسری قسم وہ ہے جس میں رسول اللہ سے ثابت ہونے میں شبہ بھی ہو اور راوی کے کذب کا احتمال بھی ہو اس کو خبر آحاد کہا جاتا ہے۔ ہر ایک کی پوری تعریف آگے آرہی ہے۔

فالمتواتر ما نقلہ جماعة عن جماعة لایتصور توافقھم علی الکذب لکثرتھم

واتصل بک هکذا مثاله نقل القرآن واعداد الرکعات و مقادیر الزکوٰة والمشهور ما کان اوله کالأحاد ثم اشتهر فی العصر الثانی والثالث وتلقته الامة بالقبول فصار کالمتواتر حتی اتصل بک وذالک مثل حدیث المسح علی الخفین والرجم فی باب الزنا ثم المتواتر یوجب العلم القطعی ویکون رده کفراً و المشهور یوجب علم الطمانینة ویکون رده بدعة ولا خلاف بین العلماء فی لزوم العمل بهما وانما الکلام فی الأحاد۔

ترجمہ:- پس متواتر وہ ہے جس کو ایک جماعت نے ایسی جماعت سے نقل کیا ہو جس کے افراد کے جھوٹ پر متفق ہونے کو ناممکن سمجھا جاتا ہو اس کے افراد کی کثرت کی وجہ سے اور اے مخاطب آپ تک وہ حدیث پہنچی ہو افراد کی اتنی ہی کثرت کے ساتھ متواتر کی مثال قرآن کا نقل ہونا ہے اور رکعات نماز کی تعداد کا نقل ہونا اور زکوٰۃ کی مقادیر کا نقل ہونا ہے۔ اور مشہور وہ ہے جس کا اول خبر آحاد کی طرح ہو پھر وہ دوسرے اور تیسرے دور میں مشہور ہوگئی ہو اور امت نے اس کو قبول عام کے ساتھ حاصل کرلیا ہو پھر وہ متواتر کی طرح ہوگئی ہو یہاں تک کہ وہ آپ تک پہنچی ہو۔ اور حدیث مشہور مسح علی الخفین اور باب زنا میں رجم کی حدیث کی طرح ہے پھر متواتر علم قطعی کو ثابت کرتی ہے اور اس کا رد کرنا کفر ہوتا ہے اور مشہور علم طمانیت کو ثابت کرتی ہے اور اس کا رد کرنا بدعت ہوتا ہے اور ان پر عمل کے لازم ہونے کے حق میں علماء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں کلام تو اخبار احاد میں ہے۔

تشریح:- مصنف رحمہ اللہ نے اس عبارت میں خبر کی پہلی دو قسموں یعنی متواتر اور مشہور کی تعریف اور ان کے حکم کو بیان فرمایا ہے۔ خبر اور حدیث کی یہ پہلی تقسیم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اس خبر کے ثبوت اور آپ سے اتصال کے اعتبار سے ہے۔ اس اعتبار سے خبر کی تین قسمیں ہیں۔ (۱) متواتر۔ (۲) مشہور۔ (۳) خبر واحد۔

متواتر کی تعریف:- مصنف رحمہ اللہ نے متواتر کی تعریف کی ہے، متواتر خبر وہ ہے جس کو ایک جماعت نے ایسی جماعت سے نقل کیا ہو جس کے افراد کے جھوٹ پر متفق ہونے کو عقلاً محال سمجھا جاتا ہو اور وہ خبر افراد کی اتنی ہی کثرت کے ساتھ اے مخاطب آپ تک پہنچی ہو۔ خبر کے متواتر ہونے کے لئے دو شرطیں ہیں ایک یہ افراد کی اتنی بڑی

تعداد نے اس کو نقل کیا ہو جن کا جھوٹ پر متفق ہونا محال ہو بعض حضرات نے پانچ کے عدد کو بعض نے بارہ کے عدد کو بعض نے بیس کے عدد کو بعض نے چالیس اور بعض نے ستر کے عدد کو شرط قرار دیا ہے لیکن جمہور کے نزدیک جماعت کے افراد کے لئے کوئی عدد معین شرط نہیں، نقل کرنے والوں کی حالت اور زمانے کے اعتبار سے یہ تعداد مختلف ہو سکتی ہے، اگر نقل کرنے والے نیک صالح اور متقی لوگ ہیں تو قلیل تعداد میں بھی ان کے توافق علی الکذب کا محال ہونا ثابت ہو جائے گا۔

دوسری شرط یہ ہے کہ افراد کی اتنی بڑی تعداد ہر زمانے اور ہر دور میں رہی ہو اگر کسی دور میں تعداد کم ہو تو اس کو متواتر نہیں کہا جائے گا خبر متواتر میں راویوں کے ثقہ اور عادل ہونے کی کوئی شرط نہیں۔

مصنف رحمہ اللہ نے متواتر کی تین مثالیں دی ہیں۔

(۱)۔ قرآن کا نقل ہو کر ہم تک پہنچنا، قرآن کے ناقلین ہر دور اور ہر زمانے میں اتنی کثیر تعداد میں ہوئے ہیں کہ ان سب کا جھوٹ پر متفق ہونا محال ہے۔

(۲)۔ رکعات نماز کی تعداد، ہر دور میں پانچوں نمازوں کی رکعات کی تعداد کو نقل کرنے والے زمانے میں اتنی کثیر تعداد میں ہوئے ہیں کہ ان سب کا جھوٹ پر متفق ہونا محال ہے۔

(۳)۔ مقادیر زکوٰۃ کا نقل ہونا، سونے چاندی اور اونٹوں و بکریوں وغیرہ میں زکوٰۃ کی مقدار کو نقل کرنے والے ہر دور میں اتنے کثیر لوگ ہوئے ہیں کہ ان سب کا جھوٹ پر متفق ہونا محال ہے۔

مصنف رحمہ اللہ نے مذکورہ تین مثالیں نفس متواتر کی دی ہیں، حدیث متواتر کی مثال مصنف نے اس لئے نہیں دی کہ اس تعریف کے مطابق حدیث متواتر کے پائے جانے میں اختلاف ہے بعض حضرات کے نزدیک مذکورہ تعریف کے مطابق حدیث متواتر کوئی نہیں اور بعض حضرات کے نزدیک حدیث متواتر کی مثال " **البیّنة علی المدعی والیمین علی من انکر** " ہے، اور بعض کے نزدیک " **من كذب عليّ متعمداً فليتبوّأ مقعده من النار** " ہے۔

قوله والمشهور ما كان اوله كالآحاد الخ ۔ مصنف رحمہ اللہ نے خبر مشہور کی تعریف کی ہے، خبر مشہور وہ ہے جو دور اول یعنی دور صحابہ رضی اللہ عنہم میں خبر واحد کی طرح ہو یعنی اس کا راوی کوئی ایک ہو پھر اس کے بعد دور ثانی یعنی دور تابعین اور دور ثالث یعنی دور تبع تابعین میں وہ اتنی مشہور ہو گئی ہو کہ امت نے اسے قبول کر لیا ہو اور دور ثانی

اور ثالث میں وہ خبر متواتر کی طرح ہوگئی ہو یعنی اس کو نقل کرنے والے راوی اتنی کثیر تعداد میں ہو گئے ہوں کہ ان سب کا جھوٹ پر متفق ہونا محال ہو اور اسی تواتر کیساتھ اے مخاطب وہ آپ تک پہنچی ہو۔

متواتر اور مشہور میں فرق دور اول کے اعتبار سے ہے متواتر کو دورِ اوّل یعنی صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے دور میں نقل کرنے والے کثیر تعداد میں ہوتے ہیں۔ اور مشہور کو دور اول میں نقل کرنے والے کم ہوتے ہیں یہاں تک کہ اس کو نقل کرنے والا راوی کوئی ایک ہوتا ہے اس کے بعد پھر دورِ ثانی اور ثالث میں وہ خبر اتنی مشہور ہو جاتی ہے کہ اس کو نقل کرنے والے اتنی زیادہ تعداد میں ہو جاتے ہیں کہ ان سب کا جھوٹ پر جمع ہونا محال ہوتا ہے۔

دوسرے اور تیسرے دور کے بعد مشہور ہونے کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا اس لئے کہ تیسرے دور کے بعد تو ساری اخبار احاد مشہور ہوگئیں۔ اس لئے ان کو مشہور نہیں کہا جائے گا اور ان کے ساتھ کتاب اللہ پر زیادتی کرنا بھی جائز نہیں ہوگا جس طرح خبر مشہور کے ساتھ جائز ہے۔

مصنف رحمہ اللہ نے خبر مشہور کی دو مثالیں دی ہیں۔ پہلی مثال مسح علی الخفین کی حدیث ہے جس میں آتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم موزوں پر مسح کیا کرتے تھے۔ لیکن مصنف رحمہ اللہ کا مسح علی الخفین کی حدیث کو مشہور کی مثال بنا کر پیش کرنا محل نظر ہے اس لئے کہ حضرت حسن بصری رحمہ اللہ جو مشہور اور کبار تابعین میں سے ہیں ان سے منقول ہے " **حدثنی سبعون رجلاً من اصحاب رسول الله ﷺ انه كان يمسح على الخفين** " مجھے ستر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے حدیث بیان کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم موزوں پر مسح کیا کرتے تھے۔ ظاہر بات ہے کہ ستر کی تعداد تو اتر کی تعداد ہے اس لئے یہ حدیث متواتر ہے اس حدیث کے راویوں کی روایت کے الفاظ میں تو کچھ فرق ہے لیکن معنی اور مفہوم میں کوئی اختلاف نہیں۔ اس معنی اور مفہوم میں سب کا اتفاق ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم موزوں پر مسح کیا کرتے تھے، اس کو تواتر معنوی کہتے ہیں۔

دوسری مثال زانی کو سنگسار کرنے کی حدیث ہے، جیسے " **لا يحل دم امرءٍ مسلم الا باحدى ثلث كفر بعد اسلام ، زنىً بعد احصان وقتل نفس بغير حق** " کسی مسلمان کا خون تین چیزوں میں سے کسی ایک کے ساتھ حلال ہو جاتا ہے، اسلام لانے کے بعد کفر کو اختیار کرنا، شادی شدہ ہونے کے بعد زنا کرنا اور ناحق کسی جان کو قتل کرنا۔ اس حدیث کے راوی دورِ اوّل میں کم تھے پھر دورِ ثانی اور دورِ ثالث کے بعد اتنے زیادہ ہو گئے کہ ان سب کا جھوٹ پر جمع ہونا محال ہو گیا۔

متواتر کا حکم:- قوله ثم المتواتر یوجب الخ ۔مصنفؒ نے خبر متواتر کا حکم بیان کیا ہے کہ خبر متواتر علم قطعی اور یقینی کو واجب کرتی ہے جس طرح آنکھوں سے دیکھی ہوئی کسی چیز کا انسان کو علم قطعی اور علم یقینی حاصل ہوتا ہے، اسی طرح خبر متواتر سے حاصل ہونے والا علم قطعی اور یقینی ہوتا ہے، اس لئے خبر متواتر کو ماننا اور اس سے ثابت ہونے والے حکم پر عقیدہ رکھنا فرض ہوتا ہے اور اس کو رد کرنا اور اس کا انکار کرنا کفر ہوتا ہے۔

خبر مشہور کا حکم:- والمشهور یوجب الخ ۔مصنفؒ نے خبر مشہور کا حکم بیان کیا ہے کہ خبر مشہور علم طمانیت کو ثابت کرتی ہے، علم طمانیت کا درجہ یقین کے قریب ہوتا ہے اور ظن غالب سے اوپر ہوتا ہے اس کو ماننا اور اس کا عقیدہ رکھنا ضروری ہے لیکن اس کا انکار کرنا کفر تو نہیں البتہ بدعت ہے کفر اس لئے نہیں کہ اس کے راوی دورِ اول میں کم تھے اور بدعت اس لئے ہے کہ دورِ ثانی اور دورِ ثالث میں یہ خبر مشہور ہوگئی تھی اس کا انکار کرنا دورِ ثانی اور ثالث کے سب راویوں کو جھوٹا قرار دینا ہے اور ظاہر بات ہے دور ثانی اور دورِ ثالث خیر القرون میں سے ہیں اس کے راویوں کو جھوٹا سمجھنا بدعت ہے۔

علماء اسلام میں متواتر اور خبر مشہور پر عمل کے لازم اور ضروری ہونے میں کوئی اختلاف نہیں ان دونوں میں فرق صرف یہ ہے کہ خبر مشہور سے کتاب اللہ کے کسی حکم پر زیادتی کرنا جائز ہے لیکن کتاب اللہ کے حکم کو منسوخ کرنا جائز نہیں اور خبر متواتر سے کتاب اللہ کے کسی حکم کو پر زیادتی کرنا بھی جائز ہے اور کسی حکم کو منسوخ کرنا بھی جائز ہے۔ ہاں خبر واحد پر عمل کے واجب ہونے میں کلام ہے اور علماء اسلام کا اختلاف ہے۔

فنقول خبر الواحد هو مانقله واحد عن واحد او واحد عن جماعة او جماعة عن واحد ولا عبرة للعدد اذا لم تبلغ حدّ المشهور وهو یوجب العمل به فی الاحکام الشرعیة بشرط اسلام الراوی وعدالته وضبطه وعقله واتصاله بک ذالک من رسول الله صلی الله علیه وسلم بهٰذا الشرط۔

ترجمہ:- پس ہم کہتے ہیں خبر واحد وہ ہے جس کو نقل کیا ہو ایک آدمی نے ایک سے یا ایک نے جماعت سے یا جماعت نے ایک سے اور (جماعت کے) عدد کا کوئی اعتبار نہیں جب وہ مشہور کی حد کو نہ پہنچی ہو اور خبر واحد احکام شرعیہ میں عمل کو واجب کرتی ہے، ***راوی کے اسلام عدالت، ضبط اور***

اس کی عقل کی شرط کے ساتھ ، اور آپ تک وہ خبر رسول اللہ ﷺ سے متصل ہو کر پہنچی ہو اسی مذکورہ شرط کے ساتھ۔

تشریح: -مصنف رحمہ اللہ نے اس عبارت میں خبر واحد کی تعریف اس کا حکم اور اس پر عمل کرنے کی شرائط ذکر فرمائی ہیں۔

خبر واحد کی تعریف: -خبر واحد وہ حدیث ہے جس کو ایک راوی نے ایک راوی سے یا ایک راوی نے جماعت سے یا ایک جماعت نے ایک راوی سے نقل کیا ہو بشرطیکہ اس جماعت کی تعداد حد شہرت تک نہ پہنچی ہو یعنی کسی نہ کسی دور میں جس حدیث کا راوی ایک ہو وہ خبر واحد ہے اور اگر ایک راوی سے جماعت نے روایت نقل کی ہو اور اس جماعت کی تعداد مشہور کی تعداد تک نہیں پہنچی اور اس تعداد کے راویوں کو عقل جھوٹ پر متفق ہونے کو جائز سمجھتی ہو تو وہ حدیث خبر واحد ہی کہلائے گی۔ لیکن اگر جماعت کی تعداد مشہور کی حد کو پہنچ جاتی ہے تو پھر وہ خبر مشہور بن جائے گی، اور خبر مشہور کے راویوں کی تعداد اتنی ہوتی ہے کہ عقل ان کے جھوٹ پر متفق ہونے کو محال سمجھتی ہے۔

خبر واحد کا حکم: - جمہور ائمہ مجتہدین کے نزدیک خبر واحد پر عمل کرنا احکام شرعیہ میں واجب ہے جبکہ اس کے راوی میں چار شرطیں موجود ہوں۔ ۱)...... راوی مسلمان ہو۔ ۲)...... عادل ہو۔ ۳)...... ضابط ہو۔ ۴)...... عاقل ہو۔ اور ایک شرط نفس خبر میں ہے کہ وہ متصل ہو منقطع نہ ہو، خلاصہ یہ کہ مذکورہ شرائط کے ساتھ خبر واحد احکام شرعیہ میں صرف وجوب عمل کا فائدہ دیتی ہے، خبر متواتر کی طرح علم یقینی کا فائدہ نہیں دیتی اور نہ خبر مشہور کی طرح علم طمانیت کا فائدہ دیتی ہے۔

بعض لوگوں کے نزدیک خبر واحد پر عمل کرنا واجب نہیں ہے اس لئے کہ جب اس کا راوی ایک ہے تو اس میں کذب کا احتمال ہے اس احتمال کے ہوتے ہوئے اس پر عمل کرنا واجب نہیں ہاں جس نے وہ حدیث نبی علیہ السلام سے خود سنی ہو اس کے لئے اس پر عمل کرنا واجب ہے لیکن بعد والے لوگوں کے لئے اس پر عمل کرنا واجب نہیں لیکن ان کا مسلک کئی دلائل کی رو سے باطل ہے ایک دلیل یہ ہے کہ خبر واحد پر عمل کرنا اس وقت واجب ہوتا ہے جب اس کے راوی میں اور خود اس خبر میں شرائط پائی جائیں اور ان شرائط کے ساتھ کذب کا احتمال ختم ہو جاتا ہے۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت دحیہ کلبی رضی اللہ عنہ کو قیصر روم کی طرف اپنا

نمائندہ اور قاصد بنا کر بھیجا اور عبداللہ بن زبیر رضی اللہ عنہ کو کسریٰ کی طرف بھیجا اگر ایک آدمی کی خبر پر عمل کرنا واجب نہ ہوتا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان کی طرف پوری جماعت بھیجتے۔

تیسری دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک آدمی کی خبر کو حجت مان کر خود بھی اس پر عمل کیا ہے مثلاً سلمان فارسی رضی اللہ عنہ نے اسلام لانے سے پہلے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی صداقت کا امتحان لینے کے لئے کھانے کی کوئی چیز آپ کی خدمت میں پیش کی اور کہا ھذہ صدقة آپ نے تناول نہیں فرمائی دوسرے ساتھیوں کو کھلا دی کیونکہ آپ صدقہ نہیں کھاتے تھے پھر ہدیہ کی کوئی چیز لا کر آپ کی خدمت میں پیش کی اور فرمایا ھذہ ھدیة تو آپ نے خود بھی تناول فرمائی اور ساتھیوں کو بھی کھلائی کیوں کہ آپ ہدیہ کی چیز تناول فرمایا کرتے تھے۔

چوتھی دلیل یہ ہے کہ خبر واحد کے حجت ہونے میں اور اس پر عمل کے واجب ہونے میں صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے وصال کے بعد جب انصار اور مہاجرین خلافت کے مسئلے کو طے کرنے کے لئے بنوساعدہ کے ایک گھر میں جمع ہوئے انصار نے کہا منا امیر و منکم امیر تو حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ نے فرمایا میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو فرماتے ہوئے سنا ہے الائمة من قریش حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کی حدیث کو سب صحابہ رضی اللہ عنہم نے قبول کیا اور کسی نے بھی ان پر نکیر نہیں کی، معلوم ہوا خبر واحد حجت ہے۔

احکام شرعیہ میں جب خبر واحد کا راوی اسلام اور عدالت وغیرہ کی شرائط کا پابند ہوگا تو خبر واحد پر عمل کرنا واجب ہوگا یہی جمہور فقہاء اور ائمہ مجتہدین کا مسلک ہے لیکن امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ اور داؤد طائی کے ہاں خبر واحد پر اعتقاد رکھنا واجب ہے اور یہ لزوم علم کا فائدہ بھی دیتی ہے لیکن جمہور کے نزدیک اعتقاد اور علم کا لازم ہونا وجدان کے خلاف ہے، وجدان کا مطلب یہ ہے جس کو دل سے سمجھا جائے ایک حدیث کے راوی اتنے زیادہ ہوں جن کا جھوٹ پر متفق ہونا محال ہو تو دل کو ان کی بات کے سچا ہونے کا یقین ہوتا ہے اس لئے اس پر اعتقاد رکھنا ضروری ہے لیکن جس حدیث کے راوی اتنے نہ ہوں ظاہر بات ہے دل کو ان کی بات پر اتنا یقین نہیں ہوتا اس لئے ان کی بات پر اعتقاد رکھنا تو ضروری نہیں البتہ عمل کرنا ضروری ہے۔

قولہ بشرط اسلام الراوی الخ ۔مصنف رحمہ اللہ نے خبر واحد پر عمل کے واجب ہونے کی شرائط ذکر کی ہیں چار شرطیں راوی میں ہیں اور ایک شرط نفس خبر میں ہے۔

پہلی شرط روای مسلمان ہو یعنی توحید، رسالت اور قیامت پر ایمان رکھتا ہو اور ضروریات دین میں سے

کسی امر ضروری کا منکر نہ ہو کافر کی روایت قابل قبول نہ ہوگی کیونکہ کفر کی وجہ سے وہ افتراء اور کذب کی تہمت کے ساتھ متہم ہے اسی معنی تہمت اور اسلام کی عداوت کی وجہ سے مسلمان کے خلاف کافر کی گواہی بھی قبول نہیں کی جاتی۔

دوسری شرط راوی عادل ہو یعنی اسلام کے ساتھ وہ عدالت کی صفت کے ساتھ بھی متصف ہو عدالت کا مطلب ہے الاستقامة علی طریق الشرع والدین وہ شریعت اور دین کے بتائے ہوئے راستے پر پابندی کے ساتھ عمل کرنے والا ہو اگر وہ اس راستے کو چھوڑ کر اہواء اور خواہشات کو پورا کرنے لگ جائے یعنی کبیرہ گناہ کا ارتکاب کرے یا صغیرہ گناہوں پر اصرار کرنے لگ جائے تو اس کی عدالت ساقط ہو جائے گی مثلاً کھڑے ہو کر پیشاب کرنا گالی گلوچ کرنا کھڑے ہو کر کھانا ننگے سر پھرنا وغیرہ اس سے عدالت ختم ہو جاتی ہے۔

تیسری شرط : راوی ضابط ہو یعنی اسلام اور عدالت کے ساتھ وہ ضبط کی صفت کے ساتھ متصف ہو اور ضبط کا مطلب یہ ہے کہ اس نے خبر کو پوری توجہ کے ساتھ سنا ہو اور پھر اس کو سمجھا ہو اور پھر اس کو با قاعدہ اہتمام کے ساتھ یاد رکھا ہو اگر ضبط کی صفت کے ساتھ متصف نہ ہو تو پھر وہ راوی سیئی الحفظ ہو جاتا ہے اور اس کی روایت وجوب عمل کا فائدہ نہیں دیتی۔

چوتھی شرط یہ ہے کہ راوی اسلام عدالت اور ضبط کے ساتھ عاقل بھی ہو یعنی اس راوی میں عقل بھی ہو عقل سے مراد جسم انسانی کی وہ قوت ہے جس کے ذریعے سے انسان معانی باطنہ یعنی غیر محسوس چیزوں کا ادراک کرتا ہے جس طرح آنکھ کی روشنی سے انسانی ظاہری چیزوں کو دیکھتا ہے اسی طرح عقل کی روشنی سے دل و دماغ غیر محسوس چیزوں کا ادراک کرتا ہے اس لئے دیوانے اور ناسمجھ راوی کی روایت قابل قبول نہیں ہوگی البتہ سمجھدار بچے کی روایت قابل قبول ہے سمجھدار سے مراد یہ ہے کہ کفر اور اسلام کی حقیقت کو سمجھتا ہو جیسے محمود بن ربیع رضی اللہ عنہ چھوٹے سمجھدار بچے تھے فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہمارے کنویں پر تشریف لائے اور پانی پیا اور تھوڑا سا پانی میرے منہ پر ڈالا یہ چار شرطیں تو روای میں ہیں۔ اور پانچویں شرط واتصاله بک ذالک من رسول الله علیه الصلاة والسلام سے معلوم ہوتی ہے یہ شرط نفس خبر میں ہے کہ وہ خبر متصل ہو منقطع نہ ہو یعنی درمیان میں کوئی راوی ساقط نہ ہوا ہو، اور وہ خبر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے لے کر اے مخاطب آپ تک متصل ہو کر ان ہی شرائط کے ساتھ پہنچی ہو یعنی اے مخاطب آپ تک اس کے سارے راوی مسلمان عادل ضابط اور عاقل ہوں۔ جب یہ پانچ شرطیں پائی جائیں تو خبر واحد پر عمل کرنا واجب ہوگا۔

ثم الراوی فی الاصل قسمان معروف بالعلم والاجتهاد کالخلفاء الاربعة وعبد الله بن مسعود وعبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر وزید بن ثابت ومعاذ بن جبل وامثالهم رضی الله عنهم فاذا صحت عندک روایتهم عن رسول الله علیه الصلاة والسلام یکون العمل بروایتهم اولیٰ من العمل بالقیاس ولهذا رویٰ محمد حدیث الاعرابی الذی کان فی عینه سوءٌ فی مسألة القهقهة وترک القیاس به ورویٰ حدیث تاخیر النساء فی مسألة المحاذاة وترک القیاس به وروی عن عائشة حدیث القیئ وترک القیاس به وروی عن ابن مسعود حدیث السهو بعد السلام وترک القیاس به۔

ترجمہ:- پھر راوی کی اصل میں دوقسمیں ہیں (پہلی قسم وہ ہے) جو علم اوراجتہاد کے ساتھ معروف ہو جیسے خلفاء اربعہ اور عبداللہ بن مسعود ،عبداللہ بن عباس ،عبداللہ بن عمر ،زید بن ثابت ،معاذ بن جبل اور ان جیسے دوسرے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم ،پس جب ان کی روایت[1] صحیح طور پر ثابت ہو کر تیرے پاس پہنچ جائے تو ان کی روایت پر عمل کرنا اولیٰ ہوگا قیاس پر عمل کرنے سے اور اسی وجہ سے امام محمد رحمہ اللہ نے قہقہہ کے مسئلہ میں اس اعرابی کی حدیث کو روایت کیا ہے جس کی آنکھ میں کچھ خرابی تھی اور اس کی وجہ سے قیاس کو چھوڑ دیا اور امام محمد رحمہ اللہ نے محاذات کے مسئلہ میں عورتوں کو پیچھے رکھنے کی حدیث کو روایت کیا اور اس کی وجہ سے قیاس کو چھوڑ دیا اور امام محمد رحمہ اللہ نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے قئی کی حدیث روایت کی اور اس کی وجہ سے قیاس کو چھوڑ دیا اور ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے سلام کے بعد سہو کی حدیث روایت کی اور اس کی وجہ سے قیاس کو چھوڑ دیا۔

تشریح:- مصنف رحمہ اللہ نے عہد صحابہ رضی اللہ عنہم کے راویوں کی دوقسمیں بیان کی ہیں فی الاصل سے مراد وہ راوی ہے جس نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے براہِ راست روایت کی ہو اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے براہ راست سننے والے صحابہ رضی اللہ عنہم ہیں۔

پہلی قسم:- حدیث کو روایت کرنے والے ان صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی ہے جو علم اوراجتہاد واستنباط کے ساتھ مشہور

[1] رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے

ومعروف تھے اور نصوص سے مسائل مستنبط کرنے کا ملکہ اللہ تعالیٰ نے انہیں عطا فرمایا تھا۔ جیسے خلفاء راشدین، عبداللہ بن مسعود، عبداللہ بن عباس، عبداللہ بن عمر، زید بن ثابت، معاذ بن جبل اور ان جیسے دوسرے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اجمعین مثلاً ابوموسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ، حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا، اور ابی بن کعب رضی اللہ عنہ وغیرہ۔

قوله :فاذا صحت الخ ۔مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ جب اجتہاد واستنباط کے ساتھ مشہور صحابہ کرام کی روایت رسول اللہ سے صحیح طور پر ثابت ہوکر آپ کے پاس پہنچ جائے تو ان کی روایت پر عمل کرنا قیاس پر عمل کرنے سے اولیٰ ہوگا اگر چہ ان کی روایت خلاف قیاس ہو، ان کی روایت کے مقابلے میں قیاس کو چھوڑ دیا جائے گا۔

چونکہ اجتہاد واستنباط کے ساتھ مشہور ومعروف صحابہؓ کی روایت پر عمل کرنا اولیٰ ہے اسی اصول کی وجہ سے امام محمد رحمہ اللہ نے اس اعرابی کی حدیث روایت کی جس کی آنکھ میں کچھ خرابی تھی اور اس کے مقابلے میں قیاس کو چھوڑ دیا ، اس حدیث کو معبد جھنی رضی اللہ عنہ کے علاوہ حضرت ابوموسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ نے بھی روایت کیا ہے اور حضرت ابوموسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ مجتہدین صحابہ میں سے تھے۔ حدیث اعرابی یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایک مرتبہ نماز پڑھا رہے تھے دوران نماز ایک صحابی آئے جن کی آنکھ میں کچھ خرابی تھی مسجد نبوی میں ایک گڑھا سا تھا انہیں وہ گڑھا نظر نہ آیا اور وہ اس میں گر پڑے بعض صحابہ رضی اللہ عنہم نماز میں قہقہہ لگا کر ہنس پڑے نماز سے فارغ ہونے کے بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ سے ارشاد فرمایا" **الا من ضحک منکم قهقهةً فليعد الوضوء والصلوٰة جميعاً** " تم میں سے جو قہقہہ لگا کر ہنسا ہے اسے چاہئے کہ وہ وضو اور نماز دونوں کو لوٹائے۔ نماز کا لوٹانا تو قیاس کے موافق ہے۔ کہ جس طرح کلام الناس سے نماز ٹوٹ جاتی ہے اسی طرح قہقہہ بھی کلام کی طرح ہے اس سے نماز فاسد ہو جاتی ہے، لیکن وضو کے لوٹانے کا حکم قیاس کے خلاف ہے اس لئے کہ قیاس تو چاہتا ہے کہ وضو خروج نجاست سے ٹوٹتا ہے اور قہقہہ لگانے سے جسم سے کوئی نجاست نہیں نکلتی اس لئے اس سے وضو نہیں ٹوٹنا چاہئے لیکن امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ اور ائمہ احناف نے اس حدیث کی وجہ سے قیاس کو چھوڑ دیا اور اس حدیث پر عمل کیا اور ائمہ ثلاثہ نے قیاس پر عمل کیا اور فرمایا کہ قہقہہ لگانے سے وضو نہیں ٹوٹتا۔

اسی طرح امام محمد رحمہ اللہ نے محاذات کے مسئلے میں عورتوں کو پیچھے رکھنے کی حدیث کو روایت کیا اور اس کی وجہ سے قیاس کو چھوڑ دیا۔ اس حدیث کے راوی حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ ہیں جو معروف بالاجتہاد ہیں۔ فرماتے ہیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا " **اخروهنّ من حيث اخرهنّ الله** " عورتوں کو پیچھے رکھو

اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے انہیں پیچھے رکھا ہے یعنی عورت کی پیدائش مرد کی پیدائش کے بعد ہے اس لئے نبی علیہ السلام نے مردوں کو حکم دیا کہ وہ عورتوں کو نماز میں بھی مؤخر کر کے کھڑا کیا کریں۔ اس لئے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر کوئی عورت نماز میں مرد کے برابر کھڑی ہوگئی یا کوئی مرد عورت کے برابر کھڑا ہوگیا تو مرد کی نماز فاسد ہو جائے گی اس لئے کہ مردوں نے عورت کو پیچھے رکھنے میں کوتاہی کی ہے تو نماز بھی اسی کی فاسد ہوگی لیکن عورت کی نماز فاسد نہیں ہوگی اس لئے کہ **اخّروا سے مخاطب مرد ہیں عورت نہیں ہے۔**

قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ مرد کی نماز فاسد نہ ہو جس طرح عورت کی نماز فاسد نہیں ہوتی اور اس حدیث کا تقاضا یہ ہے کہ مرد کی نماز فاسد ہو عورت کی فاسد نہ ہو اس لئے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے اس حدیث پر عمل کیا اور اس کے مقابلے میں قیاس کو چھوڑ دیا۔

اسی طرح امام محمد رحمہ اللہ نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث قی کے مسئلے میں روایت کی اور اس کی وجہ سے قیاس کو چھوڑ دیا وہ حدیث یہ ہے " **من قاء او رعف فی صلاته فلینصرف ولیتوضأ ولیبن علی صلاته ما لم یتکلم** " جس کو قی آئے یا ناک سے نکسیر آئے تو اس کو چاہئے کو نماز سے پھر جائے اور اپنی نماز پر بنا کرے جب تک اس نے کلام نہ کیا ہو۔ اس حدیث سے قی کا ناقض وضو ہونا معلوم ہوتا ہے اور قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ قی سے وضو نہیں ٹوٹنا چاہئے اس لئے کہ قی معدہ کے اوپر سے آتی ہے اور معدہ کے اوپر نجاست نہیں ہوتی تو قی کی صورت میں خروج نجاست نہیں ہوئی تو وضو بھی نہیں ٹوٹنا چاہئے لیکن اس حدیث کو روایت کرنے والی حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا معروف بالعلم والاجتہاد ہیں اس لئے ہم نے قیاس کو چھوڑ دیا اور اس حدیث پر عمل کیا۔

اسی طرح امام محمد رحمہ اللہ نے حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے سہو بعد السلام کی حدیث روایت کی اور اس کی وجہ سے قیاس کو چھوڑ دیا۔ وہ حدیث یہ ہے " **لکل سهو سجدتان بعد السلام** " ہر سہو کے دو سجدے سلام کے بعد ہوں گے۔ اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ نماز میں سہواً کمی زیادتی ہوگئی تو سلام کے بعد دو سجدے کرے لیکن قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ سجدہ سلام سے پہلے ہونا چاہئے اس لئے کہ سجدہ سہو نقصان کی تلافی کے لئے ہوتا ہے اور نقصان سلام سے پہلے ہوا ہے تو سجدہ سہو بھی سلام سے پہلے ہونا چاہئے نہ کہ سلام کے بعد لیکن امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے اس حدیث کی وجہ سے قیاس کو چھوڑ دیا اور فرمایا کہ نماز میں بھول کر کمی ہو جائے یا زیادتی ہو جائے ہر صورت میں سجدہ سہو بعد السلام ہوگا۔ اور امام شافعی رحمہ اللہ نے قیاس پر عمل کیا اور فرمایا کہ سجدہ سہو ہر صورت میں قبل السلام ہوگا۔

والقسم الثانی من الرواة هم المعروفون بالحفظ والعدالة دون الاجتهاد والفتویٰ کابی هریرة وانس بن مالک رضی الله عنهما فاذا صحت روایة مثلهما عندک فان وافق الخبر القیاس فلا خفاء فی لزوم العمل به وان خالفه کان العمل بالقیاس اولیٰ مثاله ما روی ابوهریرة الوضوء مما مسته النار فقال له ابن عباس رضی الله عنه ارأیت لو توضأت بماءٍ سخین اکنتَ تتوضأ منه فسکت وانما رده بالقیاس اذ لو کان عنده خبر لرواه۔

ترجمہ:- اور راویوں کی دوسری قسم وہ ہے جو حفظ اور عدالت کے ساتھ مشہور ہوں نہ کہ اجتہاد اور فتویٰ کے ساتھ جیسے ابوہریرہ رضی اللہ عنہ اور انس بن مالک رضی اللہ عنہ پس اگر ان جیسے راویوں کی روایت تیرے ہاں صحیح طور پر ثابت ہو جائے تو اگر وہ خبر قیاس کے موافق ہو تو اس پر عمل کے لازم ہونے کے حق میں کوئی خِفاء نہیں ہے اور اگر وہ خبر قیاس کے مخالف ہو تو قیاس پر عمل کرنا اولیٰ ہے اس خبر کے اوپر عمل کرنے سے۔ اس کی مثال وہ حدیث ہے جس کو ابوہریرہ رضی اللہ عنہ نے روایت کیا ہے کہ وضو واجب ہوتا ہے اس چیز (کے کھانے پینے) سے جس کو آگ نے چھوا ہو۔ تو حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ نے ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے کہا کہ آپ بتائیں کہ اگر آپ گرم پانی سے وضو کریں تو کیا آپ اس کی وجہ سے (پھر) وضو کریں گے پس ابوہریرہ رضی اللہ عنہ خاموش ہو گئے۔ اور عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ نے اس حدیث کو قیاس سے رد کیا اس لئے کہ اگر ان کے پاس کوئی حدیث ہوتی تو وہ اس کو ضرور روایت کرتے۔

تشریح:- مصنف رحمہ اللہ نے اس عبارت میں عہد صحابہ رضی اللہ عنہم کے راویوں کی دوسری قسم کو ذکر کیا ہے۔

دوسری قسم حدیث کے راوی ایسے صحابہ ہوں جو حفظ و عدالت کے ساتھ معروف اور مشہور ہوں لیکن فتویٰ اور اجتہاد کے ساتھ مشہور و معروف نہ ہوں جیسے حضرت ابوہریرہ، حضرت انس بن مالک، اور عقبہ بن عامر رضی اللہ عنہم وغیرہ۔

مصنف رحمہ اللہ نے حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کا نام اس دوسری قسم میں ذکر کیا ہے لیکن درحقیقت حضرت ابوہرہ رضی اللہ عنہ میں اجتہاد و استنباط کا ملکہ موجود تھا اگرچہ ان پر اکثار روایت کا غلبہ تھا۔ سب سے زیادہ روایات صحابہ میں سے حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی ہیں۔ ان کے مجتہد ہونے کی دلیل یہ ہے کہ ایک مجلس میں

متوفی عنها زوجها حاملہ عورت کی عدت کا مسئلہ زیر بحث آیا تو حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ اس کی عدت ابعد الاجلین ہوگی، اس پر حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ نے فرمایا متوفی عنها زوجها حاملہ عورت کی عدت صرف وضع حمل ہوگی کیوں کہ قرآن میں اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا ہے " واُولات الاحمال اجلهنّ ان یضعن حملهنّ " حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ اس آیت کریمہ میں اللہ تعالیٰ نے حاملہ عورت کی عدت وضع حمل قرار دی ہے اور اس میں[1] متوفی عنها زوجها بھی داخل ہے معلوم ہوا کہ ان کو اجتہاد کا ملکہ حاصل تھا اگر ان کو اجتہاد کا ملکہ حاصل نہ ہوتا تو خاموش رہتے۔

مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس دوسری قسم کے راویوں کی روایت اگر صحیح طور پر ثابت ہو جائے اور وہ قیاس کے موافق ہو تو اس پر عمل کے لازم ہونے میں کوئی خفا نہیں اور اگر یہ روایت قیاس کے مخالف ہو تو پھر قیاس پر عمل کرنا اولیٰ ہے اس روایت پر عمل کرنے سے۔ اس لئے اس روایت کو چھوڑ کر قیاس پر عمل کیا جائے گا۔ یہ مسلک عیسیٰ بن ابانؒ اور امام ابوزید دبوسی رحمہ اللہ کا ہے اسی کو علامہ فخر الاسلام بزدوی رحمہ اللہ نے اختیار کیا ہے اور مصنف رحمہ اللہ نے علامہ فخر الاسلام کی اتباع کرتے ہوئے یہ مسلک اختیار کیا ہے لیکن احناف میں سے امام ابوالحسن کرخی رحمہ اللہ اور دیگر فقہاء احناف کے ہاں غیر معروف بالعلم والاجتہاد صحابہ کی روایت اگر قیاس کے مخالف بھی ہو تو بھی اس کو قیاس پر ترجیح دی جائے گی اور اس کے مقابلے میں قیاس کو چھوڑ دیا جائے گا۔ کیوں کہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے کئی ایسے مسائل ثابت ہیں جن میں انہوں نے خبر واحد کے مقابلے میں قیاس کو چھوڑ کر اس خبر واحد پر عمل کیا ہے۔ مثلاً حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت ہے "جب روزہ دار بھول کر کھا پی لے تو اس کا روزہ فاسد نہیں ہوتا۔ یہ حدیث قیاس کے خلاف ہے اس لئے کہ قیاس اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ روزہ فاسد ہو جانا چاہئے کیوں کہ کھانے پینے سے رُکنا روزے کا رکن ہے اور جب کسی شیئ کا رکن فوت ہو جائے تو وہ شیئ فوت ہو جاتی ہے۔ جب روزے کا رکن ہی فوت ہو گیا تو روزہ ٹوٹ جانا چاہئے اسی قیاس پر امام مالک رحمہ اللہ نے عمل کیا ہے اور فرمایا ہے روزہ دار بھول کر بھی کھا پی لے تو اس کا روزہ ٹوٹ جائے گا۔

لیکن امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے اس قیاس کو چھوڑ کی حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت پر عمل کیا جو بقول مصنف رحمہ اللہ کے غیر معروف بالعلم والاجتہاد صحابہ میں سے ہیں۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے منقول ہے آپ نے ارشاد فرمایا" لولا هٰذه الرواية لقلت بالقياس " اگر یہ روایت نہ ہوتی تو میں قیاس کا قائل ہوتا اور کہتا کہ

[1] جس طرح مطلقہ حاملہ داخل ہے اسی طرح حاملہ

بھول کر کھانے پینے سے بھی روزہ ٹوٹ جاتا ہے۔ معلوم ہوا کہ احناف کا مختار اور پسندیدہ مسلک یہ ہے کہ غیر معروف بالعلم والاجتہاد صحابی کی روایت اگر قیاس کے مخالف بھی ہو تو بھی اس روایت پر عمل کرنا اولیٰ ہے قیاس پر عمل کرنے سے۔ مصنف رحمہ اللہ نے جو مسلک ذکر کیا ہے یہ احناف کا مختار مسلک نہیں اور صاحب مذہب امام سے اس کی تائید بھی نہیں ہوتی۔

مصنف رحمہ اللہ نے عیسیٰ بن ابان اور علامہ فخر الاسلام کے اس مسلک پر ایک مثال پیش کی ہے ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا " توضأوا ممّا مسته النار " تم وضو کرو ہر اس چیز سے جس کو آگ نے چھوا ہو اس پر حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ نے ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے فرمایا کہ اے ابو ہریرہ اگر ما مسته النار سے وضو ٹوٹ جاتا ہے تو اگر گرم پانی سے وضو کی حالت میں ثواب کی نیت سے وضو کریں تو کیا پھر دوبارہ سادہ پانی سے وضو کریں گے کیوں کہ گرم پانی بھی تو ما مسته النار میں شامل ہے اس کے بعد اس پر دوبارہ وضو واجب ہونا چاہئے، اس پر حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ خاموش ہو گئے۔ مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں، کہ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ نے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت کو قیاس سے رد کیا ہے کیوں کہ یہ روایت قیاس کے خلاف ہے کہ وضو تو خروج نجاست سے ٹوٹتا ہے اور یہاں **کوئی نجاست خارج نہیں ہوئی** اگر عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ کے پاس کوئی روایت ہوتی تو وہ اس کو ضرور روایت کرتے۔ تمام ائمہ مجتہدین نے ابو ہریرۃ رضی اللہ عنہ کی اس حدیث کو ترک کیا اور فرمایا کہ ما مسته النار سے وضو نہیں ٹوٹتا۔

لیکن **صحیح** بات یہ ہے کہ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ نے ابو ہریرۃ رضی اللہ عنہ کی روایت کو مخالف قیاس ہونے کی وجہ سے رد نہیں کیا بلکہ اس وجہ سے رد کیا ہے کہ مامسته النار سے وضو کا ٹوٹنا منسوخ ہو چکا ہے ابن عباس رضی اللہ عنہ کی ایک دوسری روایت میں آتا ہے کان آخر الامرین من رسول الله صلى الله عليه وسلم ترک الوضوء مما مسته النار دو امروں میں سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا آخری امر ما مسته النار سے وضو کو ترک کرنا تھا۔

بعض حضرات کہتے ہیں کہ ابو ہریرۃ کی روایت میں وضو سے وضو لغوی مراد ہے وضو شرعی مراد نہیں جب آگ پر پکی ہوئی چیز کھائی جائے تو منہ ہاتھ گندے ہو جاتے ہیں اس لئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ تم ہاتھ منہ دھو لیا کرو۔

وعلى هذا ترک اصحابنا رواية ابی هريرة فی مسألة المصراة بالقياس -

ترجمہ:- اور اسی بنا پر ہمارے علماء نے مصراۃ کے مسئلے میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت کو قیاس کے ساتھ رد کر دیا ہے۔

تشریح:- مصنف رحمہ اللہ نے علامہ فخر الاسلام کے ذکر کردہ اصول پر ایک مسئلہ متفرع کیا ہے کہ غیر فقیہ صحابی کی روایت اگر قیاس کے مخالف ہو تو اس کو ترک کر دیا جائے گا اسی اصول کی وجہ سے ہمارے علماء نے مصراۃ کے مسئلہ میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت کو قیاس کی وجہ سے چھوڑ دیا ہے۔

مصراۃ تصریہ سے ہے اس کا اصل معنی ہوتا ہے جمع کرنا کہا جاتا ہے صـرّیـت الماء میں نے پانی کو جمع کیا یہاں پر اس کا معنی جانور کے تھنوں میں دودھ کو جمع کرنا ہے۔

مسئلہ مصرات وہ ہے جو حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث میں ہے فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا " **لاتـصـروا الابل والغنم فمن ابتاعها بعد ذالک فهو بخير النظرين بعد ان يحلبها ان رضيها امسکها وان سخطها ردها وصاعا من تمر** " تم اونٹنی یا بکری کے تھنوں میں دودھ مت روکو پس جس آدمی نے ایسی اونٹنی یا بکری کو خریدا جس کے تھنوں میں دودھ جمع کیا گیا تھا، تو اس کو دودھ نکالنے کے بعد دو باتوں میں سے زیادہ بہتر بات کا اختیار ہوگا اگر خریدنے والے کو وہ بکری یا اونٹنی پسند ہے تو اس کو اپنے پاس روکے رکھے اور اگر اس کو پسند نہیں ہے تو وہ اس بکری یا اونٹنی کو واپس کرے اور ساتھ کھجور کا ایک صاع بھی واپس کرے۔

مصراۃ اس جانور کو کہتے ہیں جس کے تھنوں میں دودھ جمع کیا گیا ہو جب کوئی دودھ والے جانور کو بیچنا چاہتا ہے تو وہ اس کے تھنوں میں دودھ کو روک لیتا ہے نکالتا نہیں تاکہ خریدار سمجھے کہ اس کا دودھ زیادہ ہے اور وہ زیادہ دودھ والا جانور سمجھ کر زیادہ قیمت کے ساتھ اسے خرید لے۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان کا مطلب یہ ہے کہ کسی نے مصراۃ جانور خریدا اور اس کا دودھ نکالا تو اس وقت تو دودھ زیادہ نکالیکن اس کے بعد وہ جانور دودھ کم دینے لگا تو خریدار کو پتہ چلا کہ مجھے دھوکہ دیا گیا ہے اس صورت میں نبی علیہ السلام نے اس کو دو باتوں کا اختیار دیا ہے اگر اس کو وہ جانور پسند ہے تو وہ اپنے پاس روکے رکھے اور اگر جانور پسند نہیں ہے تو وہ اس جانور کو بھی واپس کرے اور اس کے ساتھ کھجور کا ایک صاع بھی واپس کرے۔

امام شافعی رحمہ اللہ نے اس حدیث پر عمل کیا ہے اور فرمایا ہے کہ اگر خریدار جانور واپس کرنا چاہتا ہے تو اس کے ساتھ کھجور کا ایک صاع بھی واپس کرے۔ لیکن امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے اس حدیث پر عمل نہیں کیا اور فرمایا ہے کہ اگر اس جانور کو واپس کرے تو کھجور کا صاع واپس نہیں کرے گا۔

مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ہمارے علماء احناف نے اس حدیث کو اس لئے چھوڑا ہے کہ یہ قیاس کے خلاف ہے اور غیر فقیہ اور غیر مجتہد صحابی کی روایت اگر قیاس کے مخالف ہو تو اس کو ترک کر دیا جاتا ہے یہ حدیث قیاس کے مخالف اس طرح ہے کہ کسی چیز کا ضمان دو طرح واجب ہوتا ہے۔ ایک کو ضمان بالمثل کہتے ہیں اور دوسرے کو ضمان بالقیمۃ کہتے ہیں۔ اگر تلف شدہ چیز مثلی ہو تو اس کا ضمان بالمثل واجب ہوتا ہے جیسے گندم وغیرہ، کسی نے دوسرے کی گندم تلف کی تو اس پر اتنی ہی اسی طرح کی گندم واجب ہوگی اور اگر تلف شدہ مثلی نہیں ہے تو اس پر قیمت کا تاوان واجب ہوتا ہے۔ جیسے جانور غیر مثلی ہے کسی نے دوسرے کا جانور ہلاک کیا تو اس پر اس کی قیمت واجب ہوگی یہاں اس مسئلے میں خریدار نے جانور کا دودھ استعمال کیا ہے دودھ اگر مثلی ہو تو اس کا تاوان خریدار پر دودھ کے ساتھ واجب ہونا چاہئے اور اس سے اتنا ہی دودھ واپس کرنا چاہئے اور اگر دودھ غیر مثلی ہے تو اس کا ضمان قیمت کے ساتھ واجب ہونا چاہئے خریدار نے جانور کا دودھ استعمال کیا ہے تو اس پر دودھ کی قیمت واجب ہونی چاہئے اور کھجور نہ دودھ کا مثل ہے اور نہ دودھ کی قیمت ہے کیوں کہ قیمت تو کم وبیش ہوتی رہتی ہے اگر کھجور دودھ کی قیمت کے طور پر واپس کرنی ہوتی تو پھر دودھ جتنا خریدار نے استعمال کیا ہے اسی کے مطابق کھجور کا واپس کرنا ضروری ہوتا حالانکہ حدیث میں مطلقاً ایک صاع واپس کرنے کا ذکر ہے، لہٰذا کھجور کا واپس کرنا خلاف قیاس ہوا اس لئے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے قیاس کے مخالف ہونے کی وجہ سے اس حدیث کو چھوڑ دیا۔

لیکن احناف کے صحیح اور مختار مسلک کے مطابق حدیث اگر قیاس کے مخالف ہو تو قیاس کی وجہ سے اس پر عمل کو چھوڑا نہیں جائے گا اس لئے اس مسلک کے مطابق ہم اس کی توجیہ یہ کریں گے کہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے اس حدیث کو قیاس کے مخالف ہونے کی وجہ سے نہیں چھوڑا بلکہ کتاب اللہ اور سنت مشہورہ کے مخالف ہونے کی وجہ سے چھوڑا ہے۔

قرآن کے مخالف اس طرح ہے کہ قرآن میں اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا "فمن اعتدی علیکم فاعتدوا علیہ بمثل ما اعتدی علیکم" جس نے تم پر زیادتی کی تو تم اس سے بدلہ لو اسی زیادتی کے بقدر۔

ایک دوسری آیت میں ارشاد فرمایا ''وجزاءُ سیئة سیئة مثلها'' زیادتی کا بدلہ اسی زیادتی کے برابر ہوگا۔ ان دونوں آیتوں کا تقاضا یہ ہے کہ ضمان تلف شدہ چیز کے برابر ہونا چاہئے اور کھجور اور دودھ میں کسی طرح برابری نہیں اس لئے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث کو قرآن کے مخالف ہونے کی وجہ سے چھوڑ دیا۔

یہ حدیث سنت مشہورہ کے خلاف اس طرح ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایت میں آتا ہے'' الخراج بالضمان '' کسی چیز کا نفع ضمان کی وجہ سے ہوتا ہے۔ یعنی جو چیز کسی کے ضمان میں ہو تو اس کا نفع بھی اسی آدمی کے لئے ہوگا جب خریدار نے جانور پر قبضہ کرلیا تو وہ اس کے ضمان میں آ گیا اگر وہ اس کے پاس ہلاک ہوگیا تو اس کے مال میں سے ہلاک ہوگا۔ جب ضمان خریدار پر ہے تو اس جانور کے دودھ کا نفع بھی خریدار کے لئے ہوگا جب دودھ خریدار کے لئے تھا تو جانور کی واپسی کے وقت اس پر کھجور کا صاع واپس کرنا ضروری نہیں۔

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی اس حدیث کو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے کتاب اللہ اور سنت مشہورہ کے مخالف ہونے کی وجہ سے چھوڑا نہ کہ اس وجہ سے کہ یہ قیاس کے مخالف تھی۔

وباعتبار اختلاف احوال الرواة قلنا شرط العمل بخبر الواحد ان لايكون مخالفاً للكتاب والسنة المشهورة وان لايكون مخالفاً للظاهر قال عليه السلام تكثر لكم الاحاديث بعدى فاذا روى لكم عنى حديث فاعرضوه على كتاب الله فما وافق فاقبلوه وما خالف فردوه وتحقيق ذالك فيما روى عن على بن ابى طالب رضى الله عنه انه قال كانت الرواة على ثلثة اقسام مؤمن مخلص صحب رسول الله صلى الله عليه وسلم وعرف معنى كلامه واعرابى جاء من قبيلة فسمع بعض ما سمع ولم يعرف حقيقة كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم فرجع الى قبيلة فروى بغير لفظ رسول الله صلى الله عليه وسلم فتغير المعنى وهو يظن ان المعنى لايتفاوت ومنافق لم يُعرف نفاقه فروى مالم يسمع وافترىٰ فسمع منه اناس فظنّوه مؤمناً مخلصاً فرووا ذالك واشتهر بين الناس ولهذا المعنى وجب عرض الخبر على الكتاب والسنة المشهورة۔

ترجمہ:- اور راویوں کے احوال مختلف ہونے کے اعتبار سے ہم احناف نے کہا کہ خبر واحد پر عمل کی

شرط یہ ہے کہ وہ کتاب اللہ اور سنت مشہورہ کے خلاف نہ ہو اور یہ کہ وہ ظاہر حال کے مخالف نہ ہو، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا میرے بعد تمہارے سامنے زیادہ احادیث آئیں گی جب تمہارے سامنے میری طرف سے کوئی حدیث روایت کی جائے تو تم اس حدیث کو کتاب اللہ پر پیش کرو پس جو حدیث کتاب اللہ کے موافق ہو اس کو قبول کرو اور جو کتاب اللہ کے مخالف ہو اس کو رد کردو۔ اور راویوں کے اختلاف احوال کی تحقیق اس روایت میں ہے جو حضرت علی رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے ارشاد فرمایا کہ احادیث کے راوی تین قسم پر ہیں پہلی قسم وہ مخلص مؤمن جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی صحبت میں رہا اور آپ کے کلام کے معنی کو سمجھا اور دوسری قسم وہ دیہاتی جو کسی قبیلے سے آیا اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کچھ سنا اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے کلام کی حقیقت کو نہیں سمجھا پھر قبیلے کی طرف واپس چلا گیا اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لفظ کو چھوڑ کر روایت کر دیا اور معنی تبدیل ہو گیا حالانکہ وہ سمجھ رہا ہے کہ معنی تبدیل نہیں ہوتا، اور تیسری قسم وہ منافق جس کا نفاق معلوم نہیں تھا پس اس نے ایسی روایت کی جو اس نے سنی نہیں تھی اور (نبی علیہ السلام پر) بہتان باندھا پھر اس سے کچھ لوگوں نے سنا اور اس کو مخلص مؤمن خیال کیا اور اس حدیث کو روایت کر دیا اور وہ روایت لوگوں کے درمیان مشہور ہو گئی پس اسی معنی کی وجہ سے خبر واحد کو کتاب اللہ اور سنت مشہورہ پر پیش کرنا ضروری ہوا۔

تشریح: — اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ نے خبر واحد پر عمل کرنے کی شرائط بیان کی ہیں۔

مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ خبر واحد کے راویوں کی حالتیں مختلف ہوتی ہیں، اسی وجہ سے ہم احناف کہتے ہیں کہ خبر واحد پر عمل کرنے کی شرط یہ ہے کہ وہ کتاب اللہ، سنت مشہورہ اور ظاہر حال کے مخالف نہ ہو اگر ان شرطوں میں سے کوئی شرط نہ پائی گئی تو خبر واحد پر عمل کرنا ضروری نہیں اور یہ شرطیں اس لئے لگائی ہیں کہ نبی علیہ السلام نے ایک حدیث میں ارشاد فرمایا کہ میرے بعد تمہارے پاس بہت سی احادیث پہنچیں گی جب میری طرف سے کوئی حدیث تمہارے سامنے روایت کی جائے تو اس کو کتاب اللہ پر پیش کرو اگر وہ حدیث کتاب اللہ کے موافق ہو تو اس کو قبول کرو اور اگر وہ حدیث کتاب اللہ کے مخالف ہو تو اس کو رد کردو۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ پیشن گوئی پوری ہوئی حدیث کے نام سے بہت سے لوگوں نے اپنی طرف سے باتیں گھڑیں اور ان کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی

طرف احادیث بنا کر منسوب کر دیا لیکن محدثین نے حدیث کو قبول کرنے کی ایسی شرائط مقرر کیں کہ ان کی گھڑی ہوئی باتیں صحیح احادیث سے الگ ہو گئیں۔

قولہ : وتحقیق ذالک الخ ۔مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ راویوں کے اختلاف احوال کی وجہ سے بعض روایتوں کا مقبول ہونا اور بعض کا مردود ہونا حضرت علی رضی اللہ عنہ کی روایت سے ثابت ہوتا ہے۔حضرت علی رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ عہد صحابہ کے راویوں کی تین اقسام ہیں۔

پہلی قسم :- راوی مؤمن مخلص ہو جس نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی صحبت کا فیض حاصل کیا ہو اور رسول اللہ کے کلام کا معنی بھی سمجھا ہو۔

دوسری قسم :- راوی وہ اعرابی اور دیہاتی ہو جو اپنے قبیلے سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آیا اور رسول اللہ کے کلام کو کچھ سنا اور آپ کی مراد کو نہ سمجھا پھر وہ اعرابی اپنے قبیلے میں واپس چلا گیا اور رسول اللہ کی حدیث کو اپنے الفاظ میں روایت کر دیا جس سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی مراد بدل گئی اور وہ سمجھتا رہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے کلام کا مفہوم اور معنی متغیر نہیں ہوا۔

تیسری قسم :- وہ منافق جس کا نفاق معروف ومشہور نہیں تھا اس نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ایسی بات روایت کر دی جو اس نے آپ سے سنی نہیں تھی اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر اس نے افتراء باندھ دیا اور لوگوں نے اس کو مؤمن مخلص سمجھ کر اس کی روایت کو قبول کر لیا اور اس کی حدیث بھی لوگوں میں مشہور ہو گئی۔ان تین قسم کے راویوں میں سے ظاہر ہے پہلے راوی کی روایت حجت ہوگی اور دوسرے اور تیسرے راوی کی روایت قابل حجت نہیں ہوگی۔

راویوں کے حالات کے مختلف ہونے کی وجہ سے ہم نے کہا کہ خبر واحد کو کتاب اللہ اور سنت مشہورہ پر پیش کرنا واجب ہے۔

نظیر العرض علی الکتاب فی حدیث مس الذکر فیما یروی عنه من مس ذکره فلیتوضأ فعرضناه علی الکتاب فخرج مخالفا لقوله تعالیٰ فیه رجال یحبون ان یتطهروا فانهم کانوا یستنجون بالاحجار ثمّ یغسلون بالماء ولو کان

مس الذكر حدثالكان هذا تنجيسا لا تطهيراً على الاطلاق و كذا لک قو له عليه السلام ايما امرأة نكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحُها باطل باطل باطل فخرج مخالفا لقو له تعالىٰ فلا تعضلو هن ان ينكحن از و اجهن فان الكتاب يو جب تحقيق النكاح منهن ۔

ترجمہ:- اور (خبر واحد کو) کتاب اللہ پر پیش کرنے کی مثال مس ذکر کی اس حدیث میں ہے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ جس نے اپنے ذکر کو چھوا تو اس کو چاہیے کہ وہ وضو کرے پس ہم نے اس کو کتاب اللہ پر پیش کیا تو یہ حدیث اللہ تعالیٰ کے اس فرمان کے مخالف ہو کر نکلی (ترجمہ) اس مسجد میں ایسے لوگ ہیں جو پاک رہنے کو پسند کرتے ہیں، اس لئے کہ وہ لوگ پتھروں سے استنجا کیا کرتے تھے پھر وہ پانی سے (اپنی شرمگاہ کو) دھوتے تھے اگر مس ذکر حدث ہوتا تو پانی کے ساتھ استنجا کرنا ناپاک کرنا ہوتا نہ کہ کامل طور پر پاک کرنا ہوتا اور اسی طرح پیغمبر علیہ السلام کا فرمان ہے (ترجمہ) جس عورت نے اپنے ولی کی اجازت کے بغیر نکاح کیا تو اس کا نکاح باطل ہے باطل ہے باطل ہے یہ خبر واحد اللہ تعالیٰ کے اس فرمان کے مخالف ہو کر نکلی (ترجمہ) تم ان عورتوں کو نہ روکو اس بات سے کہ وہ اپنا نکاح اپنے خاوندوں سے کریں اس لئے کہ کتاب اللہ ان عورتوں کی طرف سے نکاح کے پائے جانے کو ثابت کرتی ہے۔

تشریح:- مصنف رحمہ اللہ نے اس عبارت میں خبر واحد کو کتاب اللہ پر پیش کرنے کی مثال بیان فرمائی ہے۔

حضرت بسرة بنت صفوان رضی اللہ عنہا کی روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا **مــن مس ذکر ہ فلیتو ضأ** جس نے اپنے ذکر کو ہاتھ لگایا تو اس کو چاہیے کہ وہ وضو کرے اس حدیث کو امام شافعی رحمہ اللہ نے اختیار کیا اور فرمایا کہ جس باوضو آدمی نے بلا حائل کے اپنے ذکر کو ہاتھ لگایا تو اس کا وضو ٹوٹ جاتا ہے اس کو چاہیے کہ وہ تازہ وضو کرے۔

لیکن امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے فرمایا کہ مس ذکر ناقض وضو نہیں ہے اس لئے کہ یہ حدیث خبر واحد ہے اس کو ہم نے کتاب اللہ پر پیش کیا تو یہ کتاب اللہ کے مخالف ہو کر نکلی کتاب اللہ میں اللہ تعالیٰ نے قبا میں رہنے والے صحابہ کے بارے میں ارشاد فرمایا **فیہ رجال یحبون ان یتطھروا** جب یہ آیت اتری تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے

اہل قبا سے پوچھا آپ لوگوں میں کون سی ایسی خصوصیت ہے جس کی وجہ سے اللہ تعالیٰ تمہارے پاک رہنے کو پسند کرتے ہیں تو انہوں نے جواب دیا کہ ہم ڈھیلے اور پتھروں سے استنجا کرنے کے بعد پانی سے استنجا کرتے ہیں اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ پتھروں کے بعد پانی سے استنجا کرنا اللہ تعالیٰ کو پسند ہے اور پانی سے استنجا کرنا مس ذکر کے بغیر تو ممکن ہی نہیں اگر مس ذکر ناقض وضو ہوتا تو پانی کے ساتھ استنجا کرنا اپنے آپ کو ناپاک کرنا ہوتا حالانکہ اللہ تعالیٰ نے اسے اپنے آپ کو **کامل** طور پر پاک کرنا قرار دیا ہے معلوم ہوا کہ مس ذکر کی روایت کتاب اللہ کے مخالف ہے اس لئے اس پر امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے عمل نہیں کیا اور اس کی تائید ایک اور حدیث سے بھی ہوتی ہے جو حضرت طلق بن علی رضی اللہ عنہ سے مروی ہے فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مس ذکر کے بارے میں پوچھا گیا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا "**هل هو الابضعة منه**" یہ بھی تو جسم کا ایک ٹکڑا ہے یعنی جس طرح جسم کے کسی دوسرے حصے کو ہاتھ لگانے سے وضو نہیں ٹوٹتا اسی طرح اس حصے کو بھی ہاتھ لگانے سے وضو نہیں ٹوٹتا۔

وكذا لك قوله عليه السلام الخ ۔خبر واحد کو کتاب اللہ پر پیش کرنے کی دوسری مثال حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایت ہے "**ايما امرأة نكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل باطل باطل**" اس حدیث کو امام شافعی رحمہ اللہ نے اختیار کیا ہے اور فرمایا ہے کہ عاقلہ بالغہ عورت اپنا نکاح اپنے ولی کی اجازت کے بغیر نہیں کرسکتی اگر اس نے ولی کی اجازت کے بغیر نکاح کیا تو وہ باطل ہوگا یعنی منعقد ہی نہیں ہوگا۔

لیکن امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے اس حدیث کو اختیار نہیں کیا اس لئے کہ اس کو کتاب اللہ پر پیش کیا تو یہ کتاب اللہ کے مخالف ہر کر نکلی اور کتاب اللہ میں اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا "**فلا تعضلوهن ان ينكحن ازواجهن**" اس آیت میں عورت کے اولیاء کو خطاب کر کے اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا کہ تم عورتوں کو اپنا نکاح کرنے سے نہ روکو معلوم ہوا کہ عورتیں اپنا نکاح خود کرسکتی ہیں اور اپنا نکاح کرنے میں وہ اولیاء کی اجازت کی محتاج نہیں ہیں اس لئے امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے کتاب اللہ کی آیت پر عمل کیا اور اس خبر واحد کو چھوڑ دیا۔

ومثال العرض على الخبر المشهور رواية القضاء بشاهد و يمين فانه خرج مخالفا لقوله عليه السلام البينة على المدعي واليمين على من انكر وباعتبار هذا المعنى قلنا خبر الوحد اذا خرج مخالفا للظاهر لا يعمل به ومن صور مخالفة الظاهر عدم اشتهار الخبر فيما يعم به البلوىٰ في الصدر الاول والثاني لا نهم لا

يتهمون بالتقصير فی متا بعة السنة فاذا لم يشتهر الخبر مع شدة الحاجةوعموم البلویٰ كان ذالک علامة عدم صحته ومثاله فی الحكميات اذا اخبر واحد ان امر أته حرمت عليه بالر ضاع الطارئی جازان يعتمد علی خبر ہ ويتزوج اختها ولوا خبر ان العقد كان باطلا بحكم الر ضا ع لا يقبل خبر ہ وكذالک اذا اخبرت المرأة بموت زوجها او طلاقه ايّا ها وهو غائب جازان تعتمد علی خبره وتتزوج بغيره ولوا شتبهت عليه القبلة فاخبره واحد عنها وجب العمل به ولو وجدماء لا يعلم حاله فاخبره واحد عن النجاسة لا يتو ضأبه بل يتيمم۔

ترجمہ:-اور خبر واحد کو خبر مشہور پر پیش کرنے کی مثال ایک گواہ اور ایک قسم پر فیصلہ کرنے کی روایت ہے اس لئے کہ یہ نبی علیہ السلام کے اس فرمان کے مخالف ہو کر نکلی ہے "البينة على المدعی واليمين علی من انكر" (ترجمہ) گواہ پیش کرنا مدعی کے ذمے ہے اور قسم اس آدمی کے ذمے ہے جس نے دعویٰ کا انکار کیا ہو اور اسی معنی کے اعتبار کی وجہ سے ہم نے کہا کہ خبر واحد ظاہر حال کے مخالف ہو کر نکلی ہو تو اس پر عمل نہیں کیا جائے گا اور ظاہرِ حال کے مخالف ہونے کی صورتوں میں سے خبر واحد کا مشہور نہ ہونا ہے اس مسئلہ میں جس میں لوگوں کا ابتلا عام ہو دور صحابہ اور دور تابعین میں اس لئے کہ وہ لوگ کوتاہی کی تہمت کے لائق نہیں ہیں سنت کی پیروی کرنے میں پس جب خبر واحد مشہور نہ ہوئی شدت حاجت اور عموم بلویٰ کے باوجود تو یہ مشہور نہ ہونا خبر واحد کے صحیح نہ ہونے کی علامت ہوگا اس کی مثال شرعی احکام میں یہ ہے کہ جب ایک آدمی خبر دے اس بات کی کہ اس کی بیوی اس پر حرام ہوگئی ہے نکاح پر پیش آنیوالی رضاعت کی وجہ سے تو جائز ہے یہ بات کہ خاوند اس آدمی کی خبر پر اعتماد کرے اور بیوی کی بہن سے شادی کرے اور اگر ایک آدمی نے خبر دی کہ عقد نکاح ہی باطل تھا حکم رضاعت کی وجہ سے تو اس آدمی کی خبر کو قبول نہیں کیا جائے گا اور اسی طرح جب کسی عورت کو خبر دی جائے اس کے خاوند کے مرنے کی یا خاوند کا اس کو طلاق دینے کی اور خاوند غائب ہو تو جائز ہے کہ وہ عورت اس آدمی کی خبر پر اعتماد کرے اور کسی دوسرے مرد سے شادی کرے اور اگر کسی آدمی پر قبلہ مشتبہ ہوگیا اور اس کو ایک آدمی نے قبلے کی خبر دی تو اس پر عمل کرنا واجب ہے اور اگر

کسی نے ایسا پانی پایا جس کا کوئی حال معلوم نہ ہو اور اس کو ایک آدمی نے خبر دی اس پانی کی نجاست کے بارے میں تو وہ اس پانی سے وضو نہیں کرے گا بلکہ تیمم کرے گا۔

تشریح:۔مصنف رحمہ اللہ نے اس عبارت میں خبر واحد کو خبر مشہور پر پیش کرنے کی مثال اور خبر واحد کا ظاہر حال کے مخالف ہونے کی مثال بیان فرمائی ہے خبر واحد کو خبر مشہور پر پیش کرنے کی مثال ایک گواہ اور ایک قسم پر فیصلہ کرنے کی روایت ہے حضرت ابو ہریرۃ رضی اللہ عنہ کی روایت ہے "ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قضی بشاھدو یمین" نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک گواہ اور ایک قسم پر فیصلہ فرمایا یعنی مدعی کے پاس نصاب شہادت کے دو گواہ نہیں تھے صرف ایک گواہ تھا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مدعی سے ایک گواہ قبول کیا اور دوسرے گواہ کے بدلے میں اس سے قسم لی اور اس کے حق میں فیصلہ فرمادیا اس حدیث کو ائمہ ثلاثہ نے اختیار کیا اور فرمایا کہ اگر مدعی کے پاس اپنے دعویٰ کے حق میں پورے دو گواہ نہ ہوں صرف ایک گواہ ہو تو اس سے دوسرے گواہ کے بدلے میں قسم لے کر اس کے حق میں فیصلہ کردیا جائے گا۔

لیکن امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے اس حدیث پر عمل نہیں کیا کیونکہ اس حدیث کو ہم نے حدیث مشہور پر پیش کیا تو یہ حدیث مشہور کے مخالف ہو کر نکلی حدیث مشہور نبی علیہ السلام کا وہ فرمان ہے جس کو حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ نے روایت کیا ہے کہ نبی علیہ السلام نے ارشاد فرمایا البینة علی المدعی و الیمین علی من انکر گواہ پیش کرنا مدعی کے ذمے ہے اور قسم کھانا اس کے ذمے ہے جو منکر ہو یعنی مدعیٰ علیہ ہو نبی علیہ السلام نے اس حدیث میں گواہوں اور قسم کو مدعی اور مدعی علیہ کے درمیان تقسیم فرمادیا ہے کہ گواہ لانا مدعی کے ذمے ہے اور قسم مدعی علیہ سے لی جائے گی اور تقسیم شرکت کے منافی ہے یعنی مدعی قسم کھانے میں مدعی علیہ کے ساتھ شریک نہیں ہوسکتا۔

دوسرا استدلال اس طرح بھی کرسکتے ہیں کہ البینة اور الیمین پر الف لام جنسی ہے کہ جنس بینہ مدعی اور جنس یمین مدعی علیہ پر ہے جب جنس یمین مدعی علیہ پر ہے تو مدعی سے یمین نہیں لیجائے گی۔

خبر واحد پر عمل کرنے کی شرط:۔قولہ و باعتبار ھذا المعنی قلنا الخ ۔خبر واحد پر عمل کرنے کی شرط ظاہر حال کے مخالف نہ ہونا ہے اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ نے اسی شرط کو بیان کیا ہے کہ راویوں کے احوال کے مختلف ہونے کی وجہ سے ہم احناف نے کہا کہ خبر واحد جب ظاہر حال کے مخالف ہو کر نکلے تو اس پر عمل نہیں کیا جائے گا ظاہر حال کے مخالف ہونے کی صورتوں میں سے ایک صورت یہ ہے کہ خبر واحد مشہور نہ ہو ایسے مسئلے میں جس میں عام

لوگ مبتلا ہوں اور عام لوگوں کو اس کی شدید ضرورت ہو پھر بھی خبر واحد مشہور نہ ہوئی ہو تو یہ اس کے صحیح نہ ہونے کی علامت ہے یعنی اگر وہ خبر واحد صحیح ہوتی تو اس مسئلہ میں عام لوگوں کے مبتلا ہونے کی وجہ سے اور اس مسئلہ کی طرف بہت زیادہ محتاج ہونے کی وجہ سے وہ خبر واحد مشہور ہو جاتی پھر بھی وہ خبر مشہور نہ ہوئی تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ یہ خبر واحد صحیح نہیں ہے اس لئے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم اور تابعین کے بارے میں ہم یہ گمان بھی نہیں کر سکتے کہ انہوں نے اس حدیث پر عمل کرنے کے سلسلے میں کسی قسم کی کوتاہی کی ہے تابعین اور بالخصوص صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سنت پر عمل کرنے میں کوتاہی کرنے کی تہمت کے لائق نہیں ہیں خبر واحد کا ظاہر حال کے مخالف ہونے کی کئی مثالیں دی جاسکتی ہیں آپ صرف دو مثالیں سمجھیں۔

پہلی مثال: -حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے "**ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یر فع یدیہ عند الر کو ع وعند رفع الرأ س منہ**" کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم رکوع میں جاتے وقت اور رکوع سے سر اٹھاتے وقت رفع یدین کیا کرتے تھے امام شافعی رحمہ اللہ نے اسی روایت کو لیا اور فرمایا کہ رکوع میں جاتے وقت اور رکوع سے سر اٹھاتے وقت رفع یدین سنت ہے لیکن امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے اس حدیث کو نہیں لیا اس لئے کہ یہ ظاہر حال کے مخالف ہے اور ظاہر حال کے مخالف اس طرح ہے کہ رفع یدین کا مسئلہ ایسا ہے جس میں ہر صحابی مبتلا تھا اور ہر صحابی کو اس کی شدید ضرورت تھی کہ ہر صحابی رضی اللہ عنہ کم از کم پانچ مرتبہ مسجد میں سب کے سامنے نماز پڑھتا تھا اگر ان دونوں جگہ رفع یدین کرنا سنت مستمرہ ہوتا تو پھر یہ خبر صحابہ اور تابعین میں مشہور ہوتی لیکن ابتلا عام اور حاجت شدید کے باوجود یہ خبر مشہور نہ ہوئی تو یہ اس خبر کے معنیٰ صحیح نہ ہونے کی علامت ہے، اور معنیٰ صحیح نہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ عبداللہ بن عمرؓ کی یہ روایت سند کے اعتبار سے اگر چہ صحیح ہو لیکن جو معنیٰ اور مفہوم اس حدیث میں روایت کیا گیا ہے وہ صحیح نہیں ہے اس لئے کہ اس معنیٰ کے مخالف دوسری کئی احادیث مروی ہیں، مثلاً حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی روایت ہے وہ فرماتے ہیں **صلیت مع رسو ل اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فلم یر فع یدیہ الا فی تکبیرۃ الا فتتــــاح** میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ نماز پڑھی اور آپ نے تکبیر تحریمہ کے علاوہ کسی جگہ ہاتھ نہیں اٹھائے اور دوسری تائید حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کے شاگرد حضرت مجاہد رحمہ اللہ کے بیان سے ہوتی ہے حضرت مجاہد رحمہ اللہ کبار تابعین میں سے ہیں فرماتے ہیں **صحبت ابن عمر رضی اللہ عنہ عشرۃ سنین فلم ارہ یــر فع یـدیـہ الا فی تکبیر ۃ الافتتاح** میں عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کی صحبت میں دس سال تک رہا اور میں نے حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کو تکبیر تحریمہ کے علاوہ کسی جگہ رفع یدین کرتے ہوئے نہیں دیکھا معلوم ہوا کہ رکوع کے وقت اور رکوع سے سر اٹھاتے وقت رفع یدین کرنے کی روایت معنیٰ کے اعتبار سے بھی صحیح ہوتی تو حضرت عبد

اللہ بن عمر رضی اللہ عنہ اس پر ضرور عمل کرتے ان کا خود اس پر عمل نہ کرنا اس خبر کے منسوخ ہونے کی علامت ہے۔

دوسری مثال: — حضرت ابو ہریرۃ رضی اللہ عنہ کی روایت ہے "ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یجھر ببسم اللہ الرحمن الرحیم فی الصلوۃ" نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نماز میں سورۂ فاتحہ شروع کرنے سے پہلے جہری نمازوں میں بسم اللہ الرحمٰن الرحیم جہراً پڑھا کرتے تھے اس حدیث کو امام شافعی رحمہ اللہ نے لیا ہے اور فرمایا ہے جہری نماز میں بسم اللہ جہراً پڑھنا سنت ہے لیکن امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ جہری نماز میں بسم اللہ جہراً پڑھنا سنت نہیں ہے اس لئے کہ یہ ایسا مسئلہ ہے جس میں ہر صحابی مبتلا تھا اور ہر صحابی کو اس کی ضرورت تھی کہ ہر نماز میں تین مرتبہ قرأت جہراً ہوتی تھی اگر یہ خبر صحیح ہوتی تو پھر دوسرے صحابہ رضی اللہ عنہم بھی اس کو روایت کرتے اور یہ خبر مشہور ہوتی لیکن پھر بھی خبر مشہور نہ ہوئی معلوم ہوا کہ جہراً بسم اللہ پڑھنے کی یہ روایت صحیح نہیں اس کی تائید حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہ کی روایت سے ہوتی ہے فرماتے ہیں کہ میں نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے پیچھے نمازیں پڑھیں ہیں اور میں نے ان میں سے کسی کو بسم اللہ جہراً پڑھتے ہوئے نہیں سنا۔

ومثاله فی الحکمیات الخ ۔ مصنف رحمہ اللہ نے احکام شرعیہ میں خبر واحد کے ظاہر حال کے مخالف ہونے کی مثالیں پیش کی ہیں لیکن اس خبر واحد سے مراد عام آدمی کی خبر ہے حدیث مراد نہیں۔

پہلی مثال: — ایک آدمی نے شیر خوار بچی سے نکاح کیا اس کے بعد اس کو کسی آدمی نے خبر دی کہ تمہاری ماں نے اس کو دودھ پلایا ہے اور تمہاری بیوی تمہاری رضاعی بہن بن گئی ہے تو نکاح ختم ہو جائے گا اس آدمی کے لئے جائز ہے کہ اس آدمی کی خبر پر اعتماد کرے اور اس شیر خوار بچی کی بہن سے نکاح کرے اس لئے کہ یہ خبر ظاہر حال کے مخالف نہیں ہے بلکہ ظاہر حال کے مطابق ہے کہ شیر خوار بچی کو دودھ والی عورتیں دودھ پلا دیا کرتی ہیں۔

لیکن اگر کسی آدمی نے یہ خبر دی کہ تمہارا نکاح حکم رضاعت کی وجہ سے باطل ہے یعنی تمہاری بیوی وقت نکاح سے ہی تمہاری رضاعی بہن ہے اور رضاعی بہن کے ساتھ نکاح باطل ہے تو اس آدمی کے لئے اس کی خبر پر اعتماد کرنا جائز نہیں اس لئے کہ یہ خبر ظاہر حال کے خلاف ہے اس لئے کہ جس وقت اس کا نکاح ہوا تھا اس وقت اس کی نکاح کی خبر لوگوں میں مشہور ہوئی اس کے نکاح کے گواہ بھی موجود تھے پھر بھی کسی نے رضاعت کی خبر نہیں دی تو معلوم ہوا کہ یہ خبر دینے والا آدمی جھوٹا ہے اس لئے ایک آدمی کی خبر کو ظاہر حال کے خلاف ہونے کی وجہ سے قبول نہیں کیا جائے گا۔

دوسری مثال:-قوله و کذالک اذا اخبرت الخ ۔کسی عورت کا خاوند کہیں غائب تھا اور اس عورت کو کسی نے خاوند کے مرنے کی خبر دی یا اس کو تین طلاقیں دینے کی خبر دی تو اس عورت کے لئے اس آدمی کی خبر پر اعتماد کرنا جائز ہے وہ عورت عدت کے بعد دوسری جگہ نکاح کر سکتی ہے بشرطیکہ اس آدمی کی کوئی تکذیب کرنے والا نہ ہو اس لئے کہ یہ خبر ظاہر حال کے خلاف نہیں اس لئے کہ ہوسکتا ہے کہ خاوند کے مرنے کی خبر اس آدمی کے پاس آئی ہو یا خاوند نے اس سے رابطہ کر کے بیوی کو تین طلاقوں کی خبر دی ہو۔

لیکن اگر خاوند موجود ہے اور ایک آدمی نے اس کو خاوند کے مرنے کی یا اس کو طلاق دینے کی خبر دی تو اس خبر کو قبول نہیں کیا جائے گا اس لئے کہ یہ خبر ظاہر حال کے خلاف ہے اگر خاوند مرا ہوتا تو اس کی لاش اس کے پاس آتی اور دوسرے لوگ بھی اس کے مرنے کی خبر دیتے یا خاوند نے اگر بیوی کو طلاق دی ہوتی تو خود آکر خبر دیتا معلوم ہوا کہ ایک خبر دینے والا آدمی جھوٹا ہے۔

تیسری مثال:-کسی آدمی پر قبلہ مشتبہ ہوا ایک آدمی نے اس کو قبلے کی خبر دی کہ قبلہ اس طرف ہے اور اس کی کوئی تکذیب کرنے والا نہیں ہے تو اس آدمی کی خبر پر عمل کرنا واجب ہے اس لئے کہ یہ خبر ظاہر حال کے خلاف نہیں ہے لیکن اگر مطلع بالکل صاف ہے اور سورج مغرب کی طرف جا رہا ہے اور ایک آدمی اس کو شمال کی طرف قبلہ بتاتا ہے تو اس کی خبر کو قبول نہیں کیا جائے گا کیوں کہ یہ خبر ظاہر حال کے خلاف ہے۔

چوتھی مثال:-کسی کو جنگل یا صحراء میں ایسا پانی ملا جس کی طہارت ونجاست کا حال اسے معلوم نہیں، ایک آدمی نے اس کو پانی کے ناپاک ہونے کی خبر دی اور اس پانی کی ظاہری حالت بھی ایسی ہے درندوں کے پاؤں کے نشانات لگے ہوئے ہیں تو اس آدمی کی خبر پر اعتماد کیا جائے گا اور اس پانی سے وضو کرنا جائز نہیں ہوگا بلکہ پاک مٹی سے تیمم کیا جائے گا۔

فصل خبر الواحد حجة فی اربعة مواضع خالص حق الله تعالیٰ ما لیس بعقوبة وخالص حق العبد ما فیه الزام محضٌ وخالص حقه ما لیس فیه الزام وخالص حقه ما فیه الزام من وجهٍ اما الاوّل فیقبل فیه خبر الواحد فان رسول الله صلی الله علیه وسلم قبل شهادة الاعرابی فی هلال رمضان واما الثانی فیشترط فیه العدد والعدالة ونظیره المنازعات واما الثالث فیقبل فیه خبر الواحد عدلا

كان او فاسقاً ونظيره المعاملات واما الرابع فيشترط فيه اما العدد او العدالة عند ابی حنیفة رحمه الله ونظيره العزل والحِجرُ۔

ترجمہ:- خبر واحد حجت ہوتی ہے چار جگہوں میں اللہ تعالیٰ کا خالص حق جو عقوبت نہ ہو اور بندے کا خالص حق جس میں کسی دوسرے آدمی پر کوئی چیز لازم کرنا ہو اور بندے کا خالص حق جس میں بالکل الزام نہ ہو اور بندے کا خالص حق جس میں دوسرے پر من وجہ الزام ہو۔ اور جو پہلی جگہ ہے سو اس میں خبر واحد مقبول ہوگی، اس لئے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اعرابی کی شہادت کو قبول کیا رمضان کے چاند کے سلسلے میں۔ اور جو دوسری جگہ ہے سو اس میں عدد اور عدالت دونوں کی شرط ہوگی اس کی مثال لوگوں کے باہمی جھگڑے ہیں۔ اور جو تیسری جگہ ہے سو اس میں ایک آدمی کی خبر مقبول ہوگی خواہ وہ عادل ہو یا فاسق ہو، اور اس کی مثال باہمی معاملات ہیں اور جو چوتھی جگہ ہے سو اس میں امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک عدد یا عدالت کی شرط ہوگی اور اس کی مثال وکیل کو معزول کرنا اور غلام پر پابندی لگانا ہے۔

تشریح:- مصنف رحمہ اللہ نے اس فصل میں خبر واحد کے حجت ہونے کی تفصیل بیان فرمائی ہے۔

فرماتے ہیں کہ خبر واحد چار جگہ پر حجت ہوتی ہے۔ واحد سے مراد شرعی واحد ہے خبر دینے والا ایک ہو یا دو چار ہوں لیکن مشہور کی تعداد سے کم ہوں، اس لئے اس واحد میں دو گواہوں کی گواہی اور چار گواہوں کی گواہی داخل ہوگی اور یہاں خبر واحد سے مراد حدیث بھی ہے اور **حدیث کے علاوہ خبر واحد** کا اس میں داخل **ہے**۔

پہلی جگہ اللہ کا خالص حق جو عقوبت اور حدود کی قبیل سے نہ ہو جیسے عبادات، نماز روزہ وغیرہ۔ اس جگہ خبر واحد حجت ہوگی اور خبر واحد کے حجت ہونے کی دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے رمضان کے چاند کے سلسلے میں ایک اعرابی کی شہادت کو قبول کیا اور رمضان کے ثابت ہونے کا حکم صادر فرمایا، اگر خبر واحد اللہ تعالیٰ کے خالص حق میں حجت نہ ہوتی تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رمضان کا اعلان نہ فرماتے، رمضان کے چاند کے سلسلے میں خبر واحد اس وقت حجت ہوگی جب مَطلع ابر آلود ہو لیکن اگر مَطلع صاف شفاف ہو تو پھر ایک بڑی جماعت کی گواہی ضروری ہوگی جس کے افراد کا جھوٹ پر متفق ہونا عقلاً محال ہو۔ اسی لئے اگر کسی آدمی نے قبلے کی خبر دی تو اس کی خبر پر اعتماد کرنا جائز ہے۔ لیکن اگر اللہ تعالیٰ کا خالص حق جو عقوبت اور حدود کی قبیل سے ہو تو وہاں خبر واحد حجت نہیں ہوگی

اس لئے کہ خبر واحد سے حدود کو ثابت کرنا جائز نہیں، دو اور چار گواہ ہوں تو یہ بھی شرعاً خبر واحد ہے اس سے حد سرقہ اور حد زنا ثابت نہیں ہونا چاہئے لیکن چار گواہوں کی گواہی سے، حد زنا کا ثابت ہونا اور دو گواہوں کی گواہی سے حد سرقہ کا ثابت ہونا خلاف قیاس نص سے ثابت ہے اور نص سے ثابت ہونے والی چیز یقینی ہوتی ہے۔

دوسری جگہ بندے کا خالص وہ حق جس میں دوسرے پر کوئی چیز لازم کرنا ہو اس میں خبر واحد کے حجت ہونے کے لئے عدد اور عدالت دونوں شرطوں کا ہونا ضروری ہوگا۔ عدد سے مراد یہ ہے کہ گواہوں کا عدد کم از کم دو مرد ہوں یا ایک مرد اور دو عورتیں ہوں۔ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا " **واستشھدوا شھیدین من رجالکم فان لم یکونا رجلین فرجل وامرأتان** " اور عدالت سے مراد یہ ہے کہ وہ گواہ عادل بھی ہوں اس لئے کہ اللہ تبارک وتعالیٰ کا فرمان ہے " **واشھدو ذوی عدل منکم** "تم گواہ بناؤ اپنے میں سے دو عادل آدمیوں کو۔

مصنف رحمہ اللہ نے اس کی مثال منازعات سے پیش کی ہے ایک آدمی نے دوسرے آدمی پر مال وغیرہ کا دعویٰ کیا اور دوسرے نے انکار کیا تو مدعی کا دعویٰ تب ثابت ہوگا جب وہ اپنے دعویٰ پر دو عادل گواہ پیش کرے ورنہ اس کا دعویٰ ثابت نہیں ہوگا۔

تیسری جگہ بندے کا خالص وہ حق جس میں دوسرے پر بالکل کوئی چیز لازم نہ ہوتی ہو اس جگہ خبر واحد حجت ہوگی اور اس کو قبول کیا جائے گا خبر دینے والا خواہ عادل ہو یا فاسق ہو مسلمان ہو یا کافر ہو۔ سمجھدار نابالغ بچہ ہو یا بالغ آدمی ہو۔ مصنف رحمہ اللہ نے اس کی مثال معاملات سے پیش کی ہے مثلاً کسی نے خبر دی کہ یہ فلاں کا وکیل ہے یا یہ فلاں کے لئے مضاربت کرنے والا ہے تو کہنے والے کی خبر معتبر ہوگی خواہ خبر دینے والا کوئی بھی ہو کیوں کہ اس خبر میں کسی پر کوئی الزام نہیں، دوسرے آدمی پر لازم نہیں ہے کہ وہ فلاں کے وکیل اور مضارب کے ساتھ کوئی معاملہ کرے۔

چوتھی جگہ بندے کا خالص وہ حق جس میں من وجہٍ الزام ہو اور من وجہٍ الزام نہ ہو اس جگہ خبر واحد کے حجت ہونے کیلئے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک عدد اور عدالت میں سے کسی ایک چیز کا پایا جانا ضروری ہے یعنی دو ایسے آدمی خبر دیں جو مستور الحال ہوں یعنی ان کی عدالت یا فسق کا حال معلوم نہ ہو، یا ایک عادل آدمی خبر دے تو خبر واحد حجت ہوگی۔ مصنف رحمہ اللہ نے اس کی مثال عزل اور حجر سے دی ہے، عزل سے مراد وکیل کو معزول کرنے کی خبر دینا اور حجر سے مراد غلام کو تجارت سے روکنے کی خبر دینا کہ تجھے تیرے مولیٰ نے تجارت سے روک کر مجبور کر دیا ہے تو اگر خبر دینے والا آدمی عادل ہے یا خبر دینے والے دو آدمی مستور الحال ہوں تو ان کی خبر کو قبول کیا جائے گا ورنہ قبول نہیں کیا

جائے گا۔اس خبر میں من وجہِ الزام ہے اس طرح کہ وکیل اور غلام پر لازم ہے کوئی تصرف نہ کریں اگر انہوں نے اس خبر کے بعد کوئی تصرف کیا تو غلام کا وہ تصرف بالکل صحیح نہیں ہوگا اور مولیٰ اس کا ذمہ دار نہیں ہوگا ،اور وکیل کا وہ تصرف مؤکل کی طرف سے نہیں ہوگا ،اور مؤکل اس کا ذمہ دار نہیں ہوگا۔اور من وجہِ الزام نہیں کہ مؤکل اور مولیٰ نے اپنے حق میں تصرف کیا جس طرح مؤکل نے وکیل بنا کر اپنے حق میں تصرف کیا ،اسی طرح اس کو معزول کر کے اپنے حق میں تصرف کیا کسی پر کوئی چیز لازم نہیں کی۔مولیٰ نے غلام کو تجارت کی اجازت دے کر اپنے حق میں تصرف کیا اسی طرح اس کی اجازت کو ختم کر کے اپنے حق میں تصرف کیا ہے کسی پر کوئی چیز لازم نہیں کی۔جب عزل اور حجر کی خبر میں من وجہِ الزام ہے اور من وجہِ الزام نہیں ہے ،تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس خبر کو قبول کرنے کے لئے شہادت کے دو جزوں میں سے کوئی ایک جز شرط ہوگا کہ یا دو آدمی خبر دیں یا ایک عادل آدمی خبر دے تو وہ قبول ہوگی ورنہ نہیں ہوگی۔

البحث الثالث فى الاجماع . اجماع هذه الامة بعد ما توفى رسول الله صلى الله عليه وسلم فى فروع الدين حجة موجبة للعمل بها شرعاً كرامة لهذه الامة ۔

ترجمہ:- تیسری بحث اجماع کے بیان میں ہے،اس امت کا اجماع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد فروع دین مین ایسی حجت ہے جس پر عمل کرنا شرعاً واجب ہے اس امت کے اعزاز کی وجہ سے۔

تشریح:- تیسری بحث اجماع میں ہے،سب سے پہلے اجماع کا لغوی معنیٰ اور اصطلاحی معنیٰ سمجھیں اس کے بعد اس کے حجت ہونے کا بیان آئے گا۔

اجماع کا لغت میں معنیٰ ہوتا ہے پختہ ارادہ کرنا ،اتفاق کرنا۔جب کوئی آدمی کسی چیز کا پختہ ارادہ کرے تو کہا جاتا ہے " اجمع فلان على كذا " فلاں نے عزم کیا فلاں کام پر۔دوسرا معنیٰ اتفاق کرنا ہے،کہا جاتا ہے " اجمع قوم على كذا" لوگوں نے فلاں چیز پر اتفاق کرلیا۔دونوں معنوں میں فرق یہ ہے کہ عزم ایک آدمی کی طرف سے ہوتا ہے اور اتفاق بہت سے آدمیوں کی طرف سے ہوتا ہے۔

اصطلاحی تعریف:-" هو اتفاق المجتهدين من امة محمد صلى الله عليه وسلم بعد وفاته فى عصر من العصور علىٰ حكم شرعىّ " اجماع کہا جاتا ہے۔امت محمدیہ کے مجتہدین کا اتفاق کر لینا کسی حکمِ شرعی پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد زمانوں میں سے کسی زمانہ میں۔

قیودات احترازیہ:- اتفاق المجتهدين میں مجتہدین کی قید سے غیر مجتہدین یعنی عوام وغیرہ کا اتفاق نکل گیا ان کا اتفاق اجماع نہیں کہلائے گا۔

بعد وفاته "مجتہدین کا اتفاق" رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد اجماع ہوگا۔ رسول اللہ کی حیات مبارکہ میں "مجتہدین کا اتفاق" اجماع نہیں ہوگا۔ بلکہ رسول اللہ سے اس مسئلہ کا حکم پوچھنا ضروری ہوگا۔

فی عصر من العصور۔ یہ قید وضاحت اور بیان کے لئے ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی امت کے مجتہدین کا کسی حکم شرعی پر اتفاق کرنا خواہ کسی زمانے میں ہو شرعی اجماع ہوگا۔

علی حکم شرعی یہ قید احترازی ہے اگر یہ اتفاق کسی دنیوی امر پر ہوتا ہے تو یہ اجماع نہیں ہوگا۔

اجماع هذه الامة الخ۔ مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد اس امت کا اجماع حجت ہے کسی دوسری امت کا اجماع حجت نہیں ہے اور اس امت کے اجماع کا حجت ہونا اس امت کے اعزاز کی وجہ سے ہے۔

مصنف رحمہ اللہ نے حجة موجبة للعمل بها شرعًا کہہ کر اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ خود شارع نے اس اجماع کو ایسی حجت قرار دیا ہے جس پر عمل کرنا واجب ہے۔

اجماع کے حجت ہونے کا ثبوت:- اجماع کا حجت ہونا قرآن اور حدیث دونوں سے ثابت ہے قرآن میں اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا " ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدىٰ ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ماتولىٰ ونصله جهنم وساءت مصيراً " اور جس نے بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی مخالفت کی ہدایت والے راستے کے واضح ہو جانے کے بعد اور چلا مسلمانوں کے راستے کو چھوڑ کر تو ہم اس کو اسی طرف پھیر دیتے ہیں جس طرف وہ خود پھرے اور اس کو جہنم میں داخل کریں گے اور جہنم بہت ہی برا ٹھکانہ ہے اس آیت کریمہ میں سبیل المؤمنین سے مراد اجماع ہے مومنین کے راستے پر چلنا ہی اجماع ہے اور اس کا اتباع کرنا واجب ہے اور اس کو چھوڑنے پر اللہ تعالیٰ نے جہنم کی وعید بیان فرمائی ہے۔

دوسری دلیل:- قرآن کی آیت ہے " واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا " تم سارے اللہ تعالیٰ کی رسی کو مضبوط پکڑو اور آپس میں اختلاف نہ کرو۔ تفرق اجماع کے خلاف کرنے کا نام ہے معلوم ہوا کہ اجماع کی

اتباع کرنا واجب ہے اور اس کے خلاف کرنا منہی عنہ ہے۔

تیسری دلیل: - حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ کی روایت ہے جو صحیح بخاری اور مسلم میں ہے فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ''لیس احدان یفارق الجماعة شبراً فیموت الا مات میتةً جاهلیةً'' جو آدمی بھی جماعت کے راستے کو ایک بالشت چھوڑ کر چلے اور پھر اس حال میں مر جائے تو وہ جاھلیت کی موت مرے گا۔ معلوم ہوا کہ اجماع حجت موجبہ ہے اور اس کے خلاف کرنا جاھلیت کے راستے کو اختیار کرنا اور جاھلیت کی موت مرنا ہے۔

چوتھی دلیل: - نبی علیہ السلام کا فرمان ہے ''لن یجتمع امتی علی الضلالة'' میری امت کبھی گمراہی پر جمع نہیں ہوگی بلکہ حق پر ہی جمع ہوگی، معلوم ہوا کہ امت کے فقہاء کا کسی مسئلہ پر جمع ہونا حق ہے اور حق کی اتباع کرنا واجب ہے۔

قوله فی فروع الدین ۔ مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اجماع حجت موجبہ ہے فروع دین میں، اصول دین میں اجماع حجت نہیں ہے اس لئے کہ اصول دین توحید رسالت اور قیامت کا ثبوت دلائل قطعیہ نقلیہ سے ثابت ہوتا ہے اس لئے ان میں اجماع کا حجت ہونا ظاہر نہیں ہوگا۔

ثم الاجماع علی اربعة اقسام اجماع الصحابة رضی الله عنهم علی حکم الحادثة نصاً ثمّ اجماعهم بنص البعض وسکوت الباقین عن الرد ثمّ اجماع من بعدهم فیما لم یوجد فیه قول السلف ثمّ الاجماع علی احد اقوال السلف اما الاوّل فهو بمنزلة اٰیة من کتاب الله تعالیٰ ثمّ الاجماع بنص البعض وسکوت الباقین فهو بمنزلة المتواتر ثم اجماع من بعدهم بمنزلة المشهور من الاخبار ثمّ اجماع المتاخرین علی احد اقوال السلف بمنزلة الصحیح من الاٰحاد والمعتبر فی هذا الباب اجماع اهل الرأی والاجتهاد فلا یعتبر بقول العوام والمتکلم والمحدث الذی لا بصیرة له فی اصول الفقه ۔

ترجمہ: - پھر اجماع چار اقسام پر ہے، صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا صراحۃً کسی واقعہ کے حکم پر اجماع

ہوا ہو، پھر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا اجماع بعض صحابہ کی صراحت اور بعض کا اس کی تردید کرنے سے سکوت کے ساتھ ہوا ہو۔ پھر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے بعد والے حضرات کا اجماع ہے ایسے مسئلے میں جس میں صحابہ کا کوئی قول موجود نہ ہو۔ پھر وہ اجماع ہے جو صحابہ کرام کے اقوال میں سے کسی قول پر ہوا ہو۔ اور جو پہلی قسم ہے سو وہ کتاب اللہ کی آیت کے مرتبے میں ہے پھر جو اجماع بعض صحابہ کی تصریح اور دوسروں بعض صحابہ کے سکوت کے ساتھ ہوا ہو وہ خبر متواتر کے مرتبہ میں ہے، پھر صحابہ کے بعد والے حضرات کا اجماع خبر مشہور کے مرتبے میں ہے، پھر متاخرین کا جو اجماع صحابہ کے اقوال میں سے کسی ایک قول پر ہوا ہو وہ صحیح خبر واحد کے مرتبے میں ہے۔ اور اجماع کے اس باب میں معتبر اھل قیاس اور اھل اجتہاد کا اجماع ہے اس لئے عوام، متکلم اور اس محدث کا قول معتبر نہ ہوگا جس کو اصول فقہ میں کوئی بصیرت حاصل نہ ہو۔

تشریح: —مصنف رحمہ اللہ نے اس عبارت میں اجماع کی اقسام اور مراتب اجماع کا ذکر فرمایا ہے۔ مصنف رحمہ اللہ نے فرمایا ہے کہ اجماع کی چار اقسام ہیں۔ سب سے پہلے یہ سمجھیں کہ اجماع کی ابتداءً دو قسمیں ہیں۔ (۱)...... اجماع سندی۔ (۲) اجماع مذہبی۔

اجماع سندی اس اجماع کو کہتے ہیں جو امت کے تمام علماء کا اجماع ہو۔

اور اجماع مذہبی وہ اجماع ہے جو امت کے بعض علماء کا اجماع ہو۔

پھر اجماع سندی کی چار اقسام ہیں۔ مصنف رحمہ اللہ کی بیان کردہ یہ چار قسمیں اجماع سندی کی ہیں۔

پہلی قسم: —صحابہ کا کسی واقعہ پر صراحۃً اجماع ہو خواہ قول کے ذریعے سے ہو یا فعل کے ذریعے سے ہو۔ قول کے ذریعے سے اجماع اس طرح ہوگا کہ تمام صحابہ رضی اللہ عنہم سے " اجمعنا علیٰ ھذا " کی تصریح ثابت ہو جائے۔ اور فعل کے ذریعے سے اجماع جیسے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کے ہاتھ پر بیعت کرنے کے فعل کا اجماع۔

دوسری قسم: —صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع بعض صحابہ کی تصریح کے ساتھ اور باقی صحابہ کی تردید سے سکوت کے ساتھ ہو۔ باقی صحابہ کا سکوت اختلاف کی وجہ سے نہیں بلکہ اتفاق کی وجہ سے ہوتا ہے اگر ان کو اختلاف ہوتا تو وہ ضرور بولتے

صحابہ کسی شرعی حکم کے اظہار میں کسی سے ڈرنے والے نہیں تھے۔ان کی شان میں اس لئے تو اللہ تعالیٰ نے " لایخافون فی اللہ لومۃ لائم " ارشاد فرمایا ہے۔

تیسری قسم: -صحابہ کے بعد تابعین اور تبع تابعین کا ایسے مسئلہ پر اجماع ہو جس میں صحابہ رضی اللہ عنہم کا کوئی قول نہ پایا جاتا ہو۔

چوتھی قسم: -صحابہ رضی اللہ عنہم کے اقوال کسی مسئلے پر مختلف ہوں پھر صحابہ رضی اللہ عنہم کے بعد والے حضرات کا صحابہ کے اقوال میں سے کسی ایک قول پر اجماع ہو جائے۔

قولہ : اما الاوّل فھو بمنزلۃ اٰیۃ الخ ۔مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اجماع کی ان اقسام اربعہ کے مراتب برابر نہیں بلکہ ان کے مراتب میں تفاوت ہے۔جب مراتب میں تفاوت ہے تو پھر اجماع کی ان اقسامؒ کے حکم میں بھی تفاوت ہوگا۔

چنانچہ مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اجماع کی **پہلی قسم** جس میں تمام صحابہ رضی اللہ عنہم کسی واقعہ کے حکم پر صراحۃً اجماع کریں، بمنزلۃ کتاب اللہ کی آیت کے ہے جس طرح کتاب اللہ کی آیت علم وعمل کی قطعیت کا فائدہ دیتی ہے اور اس آیت کا انکار کرنا کفر ہوتا ہے اسی طرح اجماع کی یہ قسم علم وعمل کی قطعیت کا فائدہ دیتی ہے اور اس اجماع کا منکر کافر ہوگا۔جیسے تمام صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کی خلافت پر اجماع کرنا۔ کسی صحابی نے کوئی انکار نہیں کیا صراحۃً تمام صحابہ نے حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کے ہاتھ خلافت کی بیعت کی اس لئے حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کی خلافت کو ماننا ضروری ہے اس کا انکار کرنا کفر ہے۔

بعض لوگ حضرت علی رضی اللہ عنہ کی طرف نسبت کرتے ہیں کہ انہوں نے حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کی خلافت سے اختلاف کیا تھا یہ محض بہتان اور سراسر جھوٹ ہے۔حضرت علی رضی اللہ عنہ نے بھی خلافت کی بیعت کی تھی لیکن حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا کی بیماری کی وجہ سے زیادہ تر گھر میں رہا کرتے تھے ان کو جب اس طرح کی باتیں معلوم ہوئیں تو انہوں نے چھ مہینے کے بعد علی الاعلان مسجد نبوی میں حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کے ہاتھ پر بیعت خلافت کی اور حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کے خاص وزیروں اور مشیروں میں شامل رہے۔

دوسری قسم جو اجماع بعض صحابہ کی تصریح اور باقی صحابہ کی تردید سے سکوت کے ساتھ ہو یہ اجماع سکوتی

کہلاتا ہے اور یہ اجماع خبر متواتر کی طرح ہے جس طرح خبر متواتر علم وعمل کی قطعیت کا فائدہ دیتی ہے لیکن اس کا منکر کافر نہیں ہوتا اسی طرح یہ اجماع بھی علم وعمل کی قطعیت کا فائدہ دیتا ہے لیکن اس کا منکر کافر نہیں ہوتا۔ اس میں بعض صحابہ کی طرف سے چونکہ سکوت ہے اس لئے اس کا مرتبہ بنسبت اجماع کی پہلی قسم کے کم ہوگا اور اس کا منکر کافر نہیں ہوگا، جیسے ایک مجلس میں تین طلاقیں ایک مرتبہ دینے سے تین کا واقع ہونا حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی تصریح سے ثابت ہے باقی صحابہ رضی اللہ عنہم نے تردید سے سکوت اختیار کیا انکار نہیں کیا۔ باقی صحابہ کا سکوت اتفاق کی وجہ سے تھا اختلاف کی وجہ سے نہیں تھا، اگر انہیں کوئی اختلاف ہوتا تو وہ ضرور اس کا اظہار کرتے۔ اجماع کی پہلی قسم اور یہ دوسری قسم ادلہ قطعیہ میں سے ہے، فرق یہ ہے کہ پہلی قسم کا منکر کافر ہے اور دوسری قسم کا منکر کافر نہیں ہے۔

تیسری قسم جو اجماع صحابہ کے بعد کسی ایسے مسئلہ پر ہو جس میں کسی صحابی کا قول منقول نہ ہو بمنزلہ خبر مشہور کے ہے، جس طرح خبر مشہور علم طمانیت کا فائدہ دیتی ہے اسی طرح یہ اجماع بھی علم طمانیت کا فائدہ دیتا ہے۔ جیسے استصناع کے صحیح ہونے پر تابعین کا اجماع ہوا۔ استصناع کہتے ہیں کسی چیز کے بنانے کا کسی کو آرڈر دینا اس کا کوئی عوض مقرر کرکے، مثلاً جوتے بنانے والے کو جوتوں کا آرڈر دینا۔ زرگر کو انگوٹھی بنانے کا آرڈر دینا اگر جوتوں اور انگوٹھی کی پوری صفت بیان کردی جائے تو بنانے سے پہلے اس کا عقد کرنا صحیح ہے۔ قیاس کے اعتبار سے تو یہ صحیح نہیں ہونا چاہئے اس لئے کہ یہ معدوم چیز کی بیع ہے لیکن اس کے صحیح ہونے پر تابعین کے زمانے میں اجماع ہوگیا اور صحابہ رضی اللہ عنہم کا اس میں کوئی قول نہیں ملتا، البتہ ایک حدیث میں ہے کہ نبی علیہ السلام نے ایک انگوٹھی کا استصناع فرمایا۔ یہ حدیث خبر واحد ہے اور تابعین کے اجماع کے لئے اصل اور سند کی حیثیت رکھتی ہے۔

چوتھی قسم جو اجماع صحابہ کے اقوال میں سے کسی قول پر ہوا ہو بمنزلہ خبر صحیح کے ہے، جس طرح وہ خبر واحد جو صحیح ہو علم ظنی کا فائدہ دیتی ہے اسی طرح اجماع کی چوتھی قسم علم ظنی کا فائدہ دیتی ہے، جیسے امہات الاولاد کی بیع کے مسئلہ میں صحابہ رضی اللہ عنہم میں اختلاف تھا، بعض صحابہ ام ولد کی بیع کے جائز ہونے کے قائل تھے اور اکثر صحابہ عدم جواز کے قائل تھے، پھر تابعین کا عدم جواز بیع پر اتفاق ہوگیا اس لئے اگر کسی قاضی نے ام ولد کی بیع کا فیصلہ کردیا تو وہ فیصلہ باطل ہوگا کیوں کہ یہ خلاف اجماع ہے، اور جو فیصلہ خلاف اجماع ہو وہ باطل ہوتا ہے۔ خلاصہ یہ کہ اجماع کی ان چار اقسام پر عمل کرنا واجب تو ہے لیکن پہلی دو قسمیں علم قطعی کا فائدہ دیتی ہیں اور تیسری اور چوتھی قسم علم قطعی کا فائدہ نہیں دیتیں۔

کن لوگوں کا اجماع معتبر ہوگا ؟ قولہ والمعتبر فی ھذا الباب الخ ۔مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ فقہ کے باب میں معتبر اہل قیاس اور اہل اجتہاد کا اجماع ہے یعنی مجتہدین کا اجماع معتبر ہے عام لوگوں کے اجماع کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا، عام لوگ اگر طلاق کا اختیار مردوں سے لے کر عورتوں کو دینے پر اجماع کرلیں تو اس اجماع کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا۔

اسی طرح کسی فقہی مسئلہ میں متکلمین کے اجماع کا بھی کوئی اعتبار نہیں ۔متکلمین ان علماء کو کہتے ہیں جو اسلامی عقائد کو دلائل سے ثابت کرتے ہیں، ان علماء کو اعداء اسلام کے ساتھ دلائل کی روشنی میں کلام کرنا پڑتا ہے اس لئے ان کو متکلمین کہا جاتا ہے، ان کے اجماع کا اعتبار اس لئے نہیں ہوگا کہ ان کا میدان عقائد سے بحث کرنا ہے۔ فروعی احکام سے بحث کرنا ان کے عمل کا میدان نہیں ہوتا۔اسی طرح جن محدثین کو اصول فقہ کا ملکہ اور بصیرت حاصل نہیں ہوتی ان کے بھی اجماع کا کوئی اعتبار نہیں محدثین ان علماء کو کہا جاتا ہے جو متن حدیث اور سند حدیث کے متعلق گفتگو کرتے ہوں۔

ثم بعد ذالک الاجماع علی نوعین مرکب وغیر مرکب فالمرکب ما اجتمع علیہ الأراء علی حکم الحادثۃ مع وجود الاختلاف فی العلۃ ومثالہ الاجماع علی وجود الانتقاض عند القیئ ومس المرأۃ اما عندنا فبناءً علی القیئ واما عندہ فبناءً علی المس ثم ھذا النوع من الاجماع لایبقی حجۃ بعد ظھور الفساد فی الماخذین حتی لو ثبت ان القیئ غیر ناقض فابوحنیفۃ لایقول بالانتقاض فیہ لفساد العلۃ التی بنی علیھا الحکم والفساد متوھم فی الطرفین لجواز ان یکون ابوحنیفۃ مصیباً فی مسألۃ المس ومخطئا فی مسألۃ القیئ والشافعی رحمہ اللہ مصیباً فی مسألۃ القیئ مخطئا فی مسألۃ المس فلایؤدی ھذا الی بناء وجود الاجماع علی الباطل بخلاف ما تقدم من الاجماع فالحاصل انہ جاز ارتفاع ھذا الاجماع لظھور الفساد فیما بُنی ھو علیہ ۔

ترجمہ:- پھر اس کے بعد اجماع کی دو قسمیں ہیں (۱) مرکب اور (۲) غیر مرکب اجماع مرکب وہ اجماع ہے جس میں کسی حادثہ کے حکم پر آراء جمع ہوگئیں ہوں اس حکم کی علت میں اختلاف کے

پائے جانے کے باوجود اس کی مثال قیٔ اور مس مرأۃ کے وقت نقض وضو کے پائے جانے پر اجماع ہے ہمارے ہاں تو قیٔ کی بنا پر ہے اور امام شافعی رحمہ اللہ کے ہاں مس مرأۃ کی بنا پر ہے پھر اجماع کی یہ قسم حجت بن کر باقی نہیں رہتی اس کے دونوں ماخذوں میں فساد کے ظاہر ہونے کے بعد یہاں تک کہ اگر ثابت ہو جائے یہ بات کہ قیٔ ناقص وضو نہیں ہے تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ قیٔ کی صورت میں نقض وضو کے قائل نہیں ہوں گے اور اگر یہ ثابت ہو جائے کہ مس مرأۃ ناقص وضو نہیں ہے تو امام شافعی رحمہ اللہ مس مرأۃ کی صورت میں نقض وضو کے قائل نہیں ہوں گے اس علت کے فاسد ہونے کی وجہ سے جس پر حکم کی بنیاد تھی اور فساد کا وہم دونوں جانب میں ہوتا ہے اس لئے کہ ہوسکتا ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ مس مرأۃ کے مسئلے میں صواب کو پہنچنے والے ہوں اور قیٔ کے مسئلے میں خطا کرنے والے ہوں اور امام شافعی رحمہ اللہ قیٔ کے مسئلے میں صواب کو پہنچنے والے ہوں اور مس مرأۃ کے مسئلے میں خطا کرنے والے ہوں اس لئے دونوں طرف فساد کا وہم باطل پر وجود اجماع کے مفنی ہونے تک نہیں پہنچائے گا برخلاف اس اجماع کے جو پہلے گزر چکا ہے پس خلاصہ یہ ہے کہ اس اجماع کا ختم ہونا جائز ہے اس علت میں فساد کے ظاہر ہونے کی وجہ سے جس پر حکم کی بنیاد رکھی گئی ہے۔

تشریح: —اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ نے اجماع کی دوسری قسم (اجماع مذہبی) کی اقسام ذکر کی ہیں چنانچہ فرماتے ہیں کہ اجماع سندی کی اقسام کے بعد اجماع مذہبی کی دو قسمیں ہین۔(۱) مرکب۔ (۲) غیر مرکب۔

مصنف رحمہ اللہ نے اجماع مرکب کی تعریف ذکر کی ہے لیکن اجماع غیر مرکب کی تعریف ذکر نہیں کی ہے شاید اس کی وجہ یہ ہو کہ اجماع غیر مرکب کی تعریف اجماع مرکب کی تعریف سے سمجھی جا سکتی تھی اس لئے اس کو چھوڑ دیا۔

اجماع غیر مرکب کی تعریف: —کسی حادثہ کے حکم پر مجتہدین کی آراء جمع ہو جائیں اور اس حکم کی علت میں بھی مجتہدین کا اتفاق ہو جیسے استحاضہ کا خون آنے کی صورت میں نقض وضو کے حکم پر امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ کا اتفاق ہے اور اس حکم کی علت میں بھی اتفاق ہے کہ اس حکم کی علت خروج نجاست ہے۔

اجماع مرکب کی تعریف: —کسی حادثہ کے حکم پر مجتہدین کی آراء جمع ہوگئی ہوں اور اس حکم کی علت میں اختلاف ہو جیسے کسی باوضو آدمی کو قی آجائے اس کے بعد وہ کسی عورت کو چھو لے تو اس آدمی کے وضو ٹوٹنے پر امام

ابوحنیفہ رحمہ اللہ اور امام شافعی رحمہ اللہ کا اجماع ہے لیکن ہر امام کے نزدیک نقض وضو کی علت مختلف ہے۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے ہاں نقض وضو کی علت قی ہے اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک نقض وضو کی علت مس امرأۃ ہے۔

مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اجماع مرکب کی یہ قسم حجت بن کر باقی نہیں رہے گی اس کے دونوں ماخذوں یعنی علتوں میں فساد کے ظاہر ہونے کے بعد، اسی لئے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک قی کا ناقض وضو نہ ہونا کسی ایسی دلیل شرعی سے ثابت ہو جائے جس کے مقابلے میں نقض وضو کو ثابت کرنے والی کوئی دلیل شرعی موجود نہ ہو تو امام صاحب نقض وضو کے قائل نہیں ہوں گے۔ اور اگر مس مرأۃ کا ناقض وضو نہ ہونا بھی کسی ایسی دلیل شرعی سے ثابت ہو جائے جس کے مقابلے میں نقض وضو کو ثابت کرنے والی کوئی دلیل شرعی موجود نہ ہو تو امام شافعی رحمہ اللہ نقض وضو کے قائل نہیں ہوں گے، اس لئے کہ جس علت پر نقض وضو کے حکم کا مدار تھا وہ علت ہی فاسد ہوگئی جب فساد علت کی وجہ سے کوئی بھی نقض وضو کا قائل نہ رہا تو اس آدمی کے وضو ٹوٹنے پر اجماع بھی باقی نہیں رہا۔ جب اجماع ہی باقی نہ رہا تو یہ اجماع حجت بن کر باقی بھی نہیں رہے گا۔

قولہ : والفساد متوهم من الطرفين الخ ۔ مصنف رحمہ اللہ نے اس عبارت سے ایک اعتراض مقدر کا جواب دیا ہے، پہلے اعتراض مقدر کی تقریر سنیں پھر مصنف رحمہ اللہ کا جواب سمجھیں۔

اعتراض :۔ یہ ہے کہ آپ نے کہا اجماع مرکب میں حکم کی علت میں فساد ظاہر ہو جائے تو اس فساد کی وجہ سے اجماع باقی نہیں رہتا معترض کہتا ہے کہ یہ اجماع (مرکب) ہی فاسد ہے اس لئے کہ ایک ہی چیز (حادثہ) کے حکم میں آراء مختلف ہیں جیسے مس امرأۃ ہے ایک امام کے نزدیک یہ ناقض وضو ہے اور دوسرے کے نزدیک ناقض وضو نہیں ہے۔ اللہ تعالیٰ کے ہاں کسی ایک امام کی بات حق ہوگی اور دوسرے کی باطل ہوگی اسی طرح قی کا مسئلہ ہے اس میں ایک امام کے ہاں وضو ٹوٹتا ہے اور دوسرے کے نزدیک وضو نہیں ٹوٹتا اللہ تعالیٰ کے ہاں کسی ایک امام کی بات حق ہوگی اور دوسرے کی باطل ہوگی۔ جب ایک امام کی بات حق ہونے اور دوسرے امام کی بات کے باطل ہونے کا احتمال ہے تو معلوم ہوا کہ نقض وضو کے حکم میں یہ اجماع باطل پر ہوا ہے، اور جو اجماع باطل پر ہوا ہو وہ صحیح نہیں ہوتا فاسد ہوتا ہے۔

مصنف رحمہ اللہ نے مذکورہ عبارت سے اسی اعتراض کا جواب دیا ہے، جواب سمجھنے سے پہلے تمہیدی بات یہ ذہن میں رکھیں کہ مسائل اجتہادیہ میں ہر امام کے قول میں خطا اور صواب کا احتمال ہوتا ہے قطعی طور پر ایک امام کو مصیب اور دوسرے کو مخطی نہیں کہہ سکتے' البتہ ہم احناف امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے قول کے متعلق یہ کہتے ہیں "قول

امامنا صواب یحتمل الخطا وقول غیر امامنا خطأ یحتمل الصواب " ہمارے امام کا قول صواب ہے لیکن خطا کا احتمال رکھتا ہے اور دوسرے ائمہ مجتہدین کا قول خطا ہے لیکن اس میں صواب کا احتمال ہے۔

اب جواب سمجھیں۔ مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ حکم کی علت میں فساد کا وہم دونوں طرفوں میں ہے کسی ایک امام کی علت میں فساد قطعی طور پر متعین نہیں ہے اس لئے کہ ہوسکتا ہے کہ مس امرأۃ سے وضو کے نہ ٹوٹنے میں امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ صواب کو پہنچنے والے ہوں اور قی سے وضو ٹوٹنے میں امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ خطا کو پہنچنے والے ہوں جب امام صاحب کی علت میں فساد ظاہر ہو جائے تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اس کا وضو نہیں ٹوٹے گا۔

اور یہ بھی ممکن ہے کہ امام شافعی رحمہ اللہ قی سے وضو ٹوٹنے کے مسئلے میں صواب کو پہنچنے والے ہوں اور مس امرأۃ سے وضو ٹوٹنے کے مسئلے میں خطا کو پہنچنے والے ہوں، جب امام شافعی رحمہ اللہ کی بیان کردہ علت میں فساد ظاہر ہو جائے تو امام شافعی رحمہ اللہ کے ہاں اس کا وضو نہیں ٹوٹے گا، لہٰذا دونوں ائمہ کے نزدیک وضو نہ ٹوٹنے پر اجماع ہو جائے گا۔ جب علت میں فساد کا وہم دونوں طرف ہے تو دونوں طرف فساد کا وہم باطل پر اجماع کے پائے جانے کی طرف نہیں پہنچائے گا، لہٰذا یہ اجماع صحیح ہے اور باطل پر اجماع نہیں ہوا۔

قولہ بخلاف ما تقدم من الاجماع الخ کا تعلق ماقبل عبارت **ولا یؤدی ھذا الخ** کے ساتھ نہیں ہے اس لئے کہ اگر اس کے ساتھ اس کا تعلق ہو تو اس کا مطلب یہ نکلے گا کہ دونوں طرف فساد کا وہم باطل پر اجماع تک نہیں پہنچاتا، برخلاف اس اجماع کے جو پہلے گزر چکا ہے یعنی جو اجماع پہلے گزر چکا ہے وہ باطل تک پہنچاتا ہے، حالانکہ کوئی اجماع باطل تک نہیں پہنچاتا کیوں کہ باطل پر اجماع ہوتا ہی نہیں۔ اس لئے اس عبارت کا تعلق پچھلی عبارت " **ثم ھذا النوع من الاجماع لایبقی حجۃ** " سے ہے۔ اور اس کا مطلب یہ ہے کہ اجماع مرکب علت میں فساد کے ظاہر ہونے کے بعد حجت باقی نہیں رہتا برخلاف اس اجماع کے جس کا ذکر پہلے ہو چکا ہے یعنی اجماع غیر مرکب میں علت ایک ہی ہوتی ہے اس میں فساد کا وہم نہیں ہوتا اس لئے وہ اجماع حجت ہوتا ہے، اور اجماع غیر مرکب کا ذکر اس سے پہلے تفصیل کے ساتھ تو نہیں ہوا لیکن اجمالاً اس کا ذکر پہلے آ چکا ہے۔

قولہ : فالحاصل انہ جاز الخ ۔ مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اجماع مرکب کا حاصل اور خلاصہ یہ ہے کہ اجماع مرکب جس علت پر مبنی ہے اگر اس علت میں فساد ظاہر ہو جائے تو وہ اجماع ختم ہو جاتا ہے اور حجت نہیں رہتا اور اجماع غیر مرکب میں فساد علت کا احتمال نہیں ہوتا اس لئے وہ اجماع ختم بھی نہیں ہوتا۔

ولھذا اذا قضیٰ القاضی فی حادثة ثم ظهر رق الشهود او کذبهم بالرجوع بطل قضاءه وان لم یظهر ذالک فی حق المدعی وباعتبار هذا المعنی سقطت المؤلفة قلوبهم عن الاصناف الثمانیة لانقطاع العلة وسقط سهم ذوی القربی لانقطاع علته وعلی هذا اذا غسل الثوب النجس بالخل فزالت النجاسة یحکم بطهارة المحل لانقطاع علتها وبهٰذا ثبت الفرق بین الحدث والخبث فان الخل یزیل النجاسة عن المحل فاما الخل لا یفید طهارة المحل وانما یفیدها المطهر وهو الماء ۔

ترجمہ:-اوراسی لئے جب کسی قاضی نے فیصلہ کردیا کسی واقعہ میں پھر گواہوں کامملوک ہونایاان کا جھوٹ ظاہر ہوگیا رجوع کی وجہ سے تو اس کا فیصلہ باطل ہوجائے گا اگر چہ یہ بطلان مدعی کے حق میں ظاہر نہیں ہوگا اوراسی معنی کے اعتبار کی وجہ سے ساقط ہوگئے انواع ثمانیہ سے وہ لوگ جن کی دلجوئی مقصود تھی اس کی علت کے ختم ہونے کی وجہ سے اور ذوی القربیٰ کا حصہ ساقط ہوگیا اس کی علت کے ساقط ہونے کی وجہ سے اسی بنا پر جب کسی نے ناپاک کپڑا دھویا سرکے کے ساتھ اور نجاست دور ہو گئی تو اس محل (کپڑے) کی پاکی کا حکم لگایا جائے گا ناپاکی کی علت کے ختم ہونے کی وجہ سے اوراسی کے ساتھ حدث اور خبث کے درمیان فرق ثابت ہوگیا اس لئے کہ سرکہ محل سے نجاست کو دور کردیتا ہے لیکن سرکہ محل کی پاکی کا فائدہ نہیں دیتا محل کی پاکی کا فائدہ تو وہ چیز دیتی ہے جو پاک کرنے والی ہواور وہ پانی ہے۔

تشریح:-اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ نے پچھلے اصول پر چند مسائل متفرع کئے ہیں۔

پہلا مسئلہ :-اگر حکم کی علت فاسد ہوجائے تو حکم بھی فاسد ہوجاتا ہے اسی اصول کی وجہ سے قاضی نے گواہوں کی شہادت سے کوئی فیصلہ مدعی کے حق میں کیا پھر گواہوں کا مملوک ہونا ظاہر ہوگیا جو گواہ بننے کے لائق ہی نہیں تھے یا شہادت سے رجوع کرنے کی وجہ سے ان کا جھوٹا ہونا ظاہر ہوگیا تو ان دونوں صورتوں میں قاضی کا فیصلہ باطل ہو جائے گا اس لئے کہ قاضی کے فیصلے کی علت گواہوں کی شہادت تھی اور یہ علت مملوک ہونے یا شہادت سے رجوع

کرنے کی وجہ سے باطل ہوگئی، علت کے باطل ہونے سے قاضی کا فیصلہ بھی باطل ہو جائے گا۔

وان لم یظھر ذالک الخ ۔ سے مصنف رحمہ اللہ نے اعتراض مقدر کا جواب دیا ہے اعتراض مقدر یہ ہے کہ جب شہادت کے باطل ہونے سے قاضی کا فیصلہ باطل ہو جاتا ہے تو قضاء بالمال کی صورت میں جس مال کا فیصلہ قاضی نے مدعی کے حق میں کیا تھا مدعی پر یہ مال مدعی علیہ کو لوٹانا واجب ہونا چاہیئے حالانکہ مدعی پر وہ مال مدعی علیہ کو دینا واجب نہیں ہے مثلاً قاضی نے شہادت کی بنیاد پر مدعی علیہ پر دو ہزار کا فیصلہ کیا تھا اور مدعی علیہ نے مدعی کو دو ہزار ادا کر دیئے تھے بعد میں شہادت کا فساد ظاہر ہو گیا تو مدعی پر دو ہزار روپیہ مدعی علیہ کو دینا واجب نہیں ہے۔

مصنف رحمہ اللہ نے اس اعتراض کا جواب یہ دیا ہے کہ قاضی کا فیصلہ مدعی علیہ اور گواہوں کے حق میں باطل تو ہوگا لیکن یہ بطلان مدعی کے حق میں ظاہر نہیں ہوگا اس لئے کہ قاضی نے مدعی کے حق میں مدعی علیہ کے خلاف جب فیصلہ دیا تھا تو شہادت کی بنیاد پر دیا تھا اور شہادت حجت شرعیہ ہے اگر قاضی کے فیصلے کو بالکل ہی باطل قرار دیا جائے تو حجت شرعیہ کا بطلان لازم آئے گا حالانکہ حجت شرعیہ باطل نہیں ہوتی اس لئے قاضی کے فیصلے کا بطلان مدعی کے حق میں ظاہر نہیں ہوگا صرف مدعی علیہ اور گواہوں کے حق میں ظاہر ہوگا مدعی علیہ کے حق میں تو اس لئے کہ اس کو نقصان اور ضرر سے بچایا جائے اس نے جو دو ہزار مدعی کو ادا کئے ہیں اس کو وہ واپس دئے جائیں اور گواہوں کے حق میں اس لئے کہ وہ آئندہ جھوٹی گواہی نہ دیں ان گواہوں سے دو ہزار کا تاوان لے کر مدعی علیہ کو دیئے جائیں گے تا کہ آئندہ جھوٹی گواہی سے باز رہیں اور مدعی علیہ کا نقصان بھی اس صورت میں پورا ہو جائے گا۔

دوسرا مسئلہ: -**قو له وباعتبار هذا المعنى الخ** ۔اور اسی معنی کے اعتبار سے یعنی علت کے ساقط ہونے سے حکم کے ساقط ہونے کے معنی کے اعتبار کی وجہ سے ہم نے کہا کہ اصناف ثمانیہ سے مؤلفہ قلوب ساقط ہو گئے ہیں اللہ تعالیٰ نے قرآن کریم میں زکوٰۃ کے آٹھ مصارف آیت کریمہ " **انما الصد قات للفقرء والمساكين الخ** " میں بیان فرمائے ہیں ان آٹھ مصارف میں وہ لوگ بھی ہیں جنہیں اسلام کی طرف مائل کرنے کیلئے یا اسلام پر پختہ کرنے کے لئے ان کی دلجوئی کی خاطر مال زکوٰۃ میں سے حصہ دیا گیا یہ لوگ کافروں کے سردار تھے انھیں اور ان کے قبیلے کو اسلام کی طرف مائل کرنے کے لئے زکوٰۃ کا مال دیا گیا تھا اور بعض نومسلم تھے لیکن اسلام پر پختہ نہیں ہوئے تھے انھیں مالدار ہونے کے باوجود زکوٰۃ کا مال کا دیا گیا جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا وصال ہو گیا اور حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ خلیفہ ہوئے اور ان ہی مؤلفہ قلوب میں سے کچھ لوگ زکوٰۃ کا مال لینے کے لئے حضرت ابو بکر

صدیق رضی اللہ عنہ کے پاس آئے تو حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ نے انھیں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے پاس بھیجا اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے انھیں زکوٰۃ کا مال نہیں دیا اور ارشاد فرمایا " ان اللہ اعزنا بالاسلام و اغنی عنکم " اللہ تعالیٰ نے ہمیں اسلام کے ساتھ عزت اور غلبہ دیا ہے اور ہمیں تم سے بے پرواہ کر دیا ہے اس لئے تمہیں زکوٰۃ کا مال نہیں دیا جائے گا وہ لوگ حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کے پاس آئے اور کہا خلیفہ آپ ہیں یا حضرت عمر (رضی اللہ عنہ) تو حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ نے جواب دیا ھو انشاء اللہ اس کے بعد صحابہ رضی اللہ عنہ کا مشورہ ہوا اور مشورے میں یہ طے پایا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مؤلفہ قلوب کو اسلام کے ضعف و کمزوری کی وجہ سے زکوٰۃ کا مال دیا تھا اب چونکہ پورے عرب میں اسلام پھیل چکا تھا اور اسلام کا ضعف و کمزوری ختم ہوگئی اس لئے اب زکوٰۃ کا مال انھیں نہ دیا جائے اور اس پر صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع ہوگیا مؤلفہ قلوب کو زکوٰۃ دینے کی علت اسلام کا ضعف و کمزوری تھی جب یہ علت ختم ہوگئی تو زکوٰۃ میں سے ان کا حصہ بھی ساقط ہوگیا۔

تیسرا مسئلہ:- اسی طرح علت کے ساقط ہونے سے ذوی القربیٰ کا حصہ ساقط ہوگیا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ مبارک میں مال غنیمت کے خمس کے پانچ مصارف تھے جن کا ذکر اللہ تعالیٰ نے اس آیت میں فرمایا ہے " **واعلموا انما غنمتم من شیئ فان للہ خمسہ وللرسول ولذی القربیٰ والیتمیٰ والمساکین وابن السبیل** " اللہ کا ذکر تو تبرک کے لئے ہے، اللہ تعالیٰ کو مال کی کوئی ضرورت نہیں، تو خمس کے مصارف پانچ ہوئے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات، آپ کے رشتہ دار، یتیم بچے، مسکین محتاج لوگ اور مسافر۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قرابت داروں کو خمس میں سے حصہ اس لئے دیا گیا تھا کہ انہوں نے ابتداء اسلام میں دین کے کاموں میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نصرت کی تھی، شعب ابی طالب میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ آپ کے خاندان کے لوگ کافر ہونے کے باوجود آپ کے ساتھ محصور رہے۔ اس نصرت کے عوض میں اللہ تعالیٰ نے غنیمت کے خمس میں سے انہیں حصہ عطا فرمانے کا حکم دیا، جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات ہوگئی اور آپ کو خاندانی نصرت کی ضرورت نہ رہی تو خاندان والوں کا حصہ بھی ساقط ہوگیا۔ ان کے حصے کی علت نصرت نبی تھی جب یہ علت ختم ہوئی تو ان کا حصہ بھی ختم ہوگیا اب خمس میں صرف تین حصے باقی رہ گئے یتیم مسکین اور مسافر اب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قرابتداروں میں سے جو یتیم، مسکین اور مسافر ہوگا اس کو یتیم مسکین اور مسافر ہونے کی حیثیت سے تو دیا جائے گا لیکن قرابتدار ہونے کی حیثیت سے نہیں دیا جائے گا۔

چوتھا مسئلہ:-وعلی هذا اذا غسل الخ ۔مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ علت کے ختم ہونے سے حکم بھی ختم ہوجاتا ہے اسی بنا پر ہم کہتے ہیں کہ کسی نے نجس کپڑے کو سرکے یا پانی کے علاوہ کسی بھی پاک چیز کے ساتھ دھویا اور اس سے نجاست دور ہوگئی تو کپڑا پاک ہوجائے گا اس لئے کہ کپڑے کے نجس ہونے کی علت اس پر نجاست کا ہونا تھا جب وہ نجاست ختم ہوگئی تو نجس ہونے کا حکم بھی ختم ہوجائے گا اور وہ کپڑا پاک ہوجائے گا۔

قوله وبهذا ثبت الفرق الخ . مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ زوال نجاست سے کپڑے کی طہارت حاصل ہونے کی وجہ سے حدث اور خبث میں فرق ثابت ہوگیا خبث نجاست حقیقی کو کہتے ہیں اور حدث نجاست حکمی کو کہتے ہیں اور نجاست حکمی کے دوفرد ہیں ایک حدث اصغر یعنی بے وضو ہونا اور دوسرا حدث اکبر یعنی بے غسل ہونا۔

خبث اور حدث میں فرق اس طرح ثابت ہوگیا کہ کپڑے کے نجس ہونے کی علت اس پر نجاست حقیقی کا ہونا ہے اس کو پانی کے علاوہ سرکہ وغیرہ کے ساتھ زائل کردیا جائے تو نجاست کے زائل ہونے سے نجس ہونے کا حکم بھی زائل ہوجائے گا اور کپڑے کی پاکی ثابت ہوجائے گی ،لیکن نجاست حکمی میں اعضاء اور بدن کے نجس ہونے کی علت ان پر نجاست کا ہونا نہیں ہے بلکہ شریعت کا حکم علت ہے اس لئے اعضاء اور بدن کی نجاست صرف اسی چیز سے زائل ہوگی جس کو شریعت نے پاک کرنے والا قرار دیا ہے اور شریعت نے جس چیز کو پاک کرنے والا قرار دیا ہے وہ صرف پانی ہے اس لئے وضو اور غسل کی طہارت صرف پانی سے حاصل ہوگی پانی کے علاوہ کسی دوسری چیز سے حاصل نہیں ہوگی۔

فصل . ثم بعدذالک نوع من الاجماع وهو عدم القائل بالفصل وذالک نوعان احدهما ما اذا كان منشأ الخلاف فی الفصلین واحداً والثانی ما اذا كان منشأ الخلاف مختلفاً والاوّل حجة والثانی ليس بحجة مثال الاول فيما خرّج العلماء من المسائل الفقهية على اصل واحد ونظيره اذا اثبتنا ان النهی عن التصرفات الشرعية يوجب تقريرها قلنا يصح النذر بصوم نوم النحر والبيع الفاسد يفيد الملک لعدم القائل بالفصل ولو قلنا اِنَّ التعليق سبب عند وجود الشرط قلنا تعليق الطلاق والعتاق بالملک وسبب الملک صحيح وكذا لو

اثبتنا ان ترتب الحكم على اسم موصوف بصفة لايوجب تعليق الحكم به قلنا طول الحرة لايمنع جواز نكاح الامة اذ صح بنقل السلف ان الشافعي رحمه الله فرع مسألة طول الحرة على هذا الاصل ولو اثبتنا جواز نكاح الامة المؤمنة مع الطول جاز نكاح الامة الكتابية بهذا الاصل وعلى هذا مثاله مما ذكرنا في ما سبق۔

ترجمہ:- پھر اس کے بعد اجماع کی ایک قسم ہے اور وہ عدم القائل بالفصل ہے اور اس کی دو قسمیں ہیں۔ ان دو میں سے ایک قسم وہ ہے جب اختلاف کا منشاء دونوں مسئلوں میں ایک ہو۔ اور دوسری قسم وہ ہے جب اختلاف کا منشاء (دونوں مسئلوں میں) مختلف ہو اور پہلی قسم حجت ہے اور دوسری قسم حجت نہیں ہے۔ پہلی قسم کی مثال ان مسائل فقہیہ میں ہے جن کو علماء نے ایک ہی ضابطے پر نکالا ہے اور اس کی مثال یہ ہے کہ جب ہم ثابت کریں اس قاعدے کو کہ افعال شرعیہ کی نہی ان افعال کی مشروعیت کے برقرار رہنے کو ثابت کرتی ہے تو ہم کہیں گے کہ یوم نحر کے روزے کی نذر صحیح ہے اور بیع فاسد ملک کا فائدہ دیتی ہے اس لئے کہ ان دونوں میں فرق کا کوئی قائل نہیں اور اگر ہم کہیں کہ تعلیق وجود شرط کے وقت سبب ہوتی ہے تو ہم کہیں گے کہ طلاق اور عتاق کو ملک اور سبب ملک پر معلق کرنا صحیح ہے اور اسی طرح اگر ہم ثابت کریں اس قاعدے کو کہ حکم کا ایسے اسم پر مرتب ہونا جو کسی صفت کے ساتھ متصف ہو اس صفت پر حکم کے معلق کرنے کو واجب نہیں کرتا تو ہم کہیں گے کہ آزاد عورت کے ساتھ نکاح کی قدرت رکھنا منع نہیں کرتا باندی سے نکاح کے جائز ہونے کو اس لئے کہ سلف کے نقل کرنے سے صحیح طور پر یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ امام شافعی رحمہ اللہ نے آزاد عورت کے ساتھ نکاح کرنے کی قدرت کے مسئلے کو اسی اصل پر متفرع کیا ہے اور اگر ہم ثابت کریں مؤمنہ باندی سے نکاح کے جائز ہونے کو آزاد کے ساتھ نکاح کی قدرت کے باوجود تو کتابیہ باندی سے نکاح کرنا جائز ہوگا اسی اصل کی وجہ سے۔ اور اسی اصل پر اس اجماع کی مثال ہے ان مثالوں میں سے جن کو سابق میں ہم ذکر کر چکے ہیں۔

تشریح:- مصنف رحمہ اللہ نے اس فصل میں اجماع مرکب کی ایک اور قسم ذکر فرمائی ہے جسے عدم القائل بالفصل

کہتے ہیں یعنی فرق کا قائل نہ ہونا۔ چنانچہ فرماتے ہیں کہ اجماع کی اقسام اور شرائط کے بعد اجماع کی ایک اور قسم ہے جسے **عدم القائل بالفصل** کہتے ہیں۔ **عدم القائل بالفصل** کا لغوی معنی ہے فرق کا قائل نہ ہونا اور اصولیین کی اصطلاح میں اس کا مطلب یہ ہے کہ دو اختلافی مسئلے ہوں ان دو مسئلوں میں سے جو مسئلہ ایک امام کے نزدیک ثابت ہوگا تو دوسرا مسئلہ بھی ضرور ثابت ہوگا اور جو مسئلہ ایک امام کے نزدیک ثابت نہیں ہوگا تو دوسرا مسئلہ بھی ضرور ثابت نہیں ہوگا، ان دو مسئلوں میں فرق کا کوئی امام قائل نہیں ہوگا کہ ایک مسئلہ تو اس کے نزدیک ثابت ہو اور دوسرا مسئلہ ثابت نہ ہو۔

عدم القائل بالفصل کی دو قسمیں ہیں۔

(۱)...... ان دونوں مسئلوں میں اختلاف کا منشاء اور بنیاد (اصول) ایک ہی ہو یعنی ایک ہی اصول کو ماننے نہ ماننے کی وجہ سے دونوں مسئلوں میں اختلاف آیا ہوگا کہ جو امام اس اصول کا قائل ہوگا تو وہ دونوں مسئلوں کا قائل ہوگا اور جو اس اصول کا قائل نہ ہوگا وہ دونوں مسئلوں کا قائل نہیں ہوگا۔ عدم القائل کی یہ قسم شرعاً حجت ہے۔ یعنی اس سے دلیل پیش کر کے کسی کو قائل کیا جاسکتا ہے کہ جب ایک امام اس اصول کی وجہ سے ایک مسئلہ کو مانتے ہیں تو لازمی طور پر اس اصول کی وجہ سے دوسرے مسئلہ کے بھی وہ امام قائل ہوں گے۔

(۲)...... دوسری قسم یہ ہے کہ ان دونوں میں اختلاف کا منشا اور بنیاد (اصول) مختلف ہو یعنی ایک مسئلے کا اصول الگ ہے اور دوسرے مسئلے کا اصول الگ ہے یہ دوسری قسم شرعاً حجت نہیں ہے، اور اس سے دلیل پیش کر کے کسی کو قائل نہیں کیا جاسکتا۔

قولہ مثال الاول الخ ۔ مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ عدم القائل بالفصل کی پہلی قسم کی مثال ان مسائل فقہیہ میں ظاہر ہوگی جن کو علماء نے ایک ہی اصول پر متفرع کیا ہے مثلاً ہم احناف جب اس اصول کو ثابت کرتے ہیں کہ افعال شرعیہ سے نہی وارد ہونے کے بعد بھی ان کی مشروعیت باقی رہتی ہے تو ہم کہیں گے کہ یوم النحر کے روزے کی نذر صحیح ہے اور بیع فاسد بعد القبض مفید ملک ہے اس لئے کہ روزہ اور بیع دونوں افعال شرعیہ میں سے ہیں اور افعال شرعیہ نہی کے بعد مشروع ہو کر باقی رہتے ہیں لہٰذا امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے ہاں یوم النحر کے روزے کی نذر امر مشروع کی نذر ہے اور امر مشروع کی نذر صحیح ہوتی ہے لیکن اس دن ضیافت اللہ سے اعراض لازم آئے گا اس لئے نذر ماننے والے کو کہا جائے گا کہ وہ کسی دوسرے دن روزے کی قضاء کرلے اسی طرح بیع فاسد بعد القبض مفید ملک ہے کیونکہ نہی کے بعد بھی مشروع ہے اور امر مشروع بعد القبض ملک کا فائدہ دیتا ہے لیکن شریعت نے اس طرح کی بیع سے روکا ہے اس بیع سے شریعت کی مخالفت لازم آئے گی اس لئے بائع اور مشتری کو کہا جائے گا کہ وہ اس بیع کو فسخ کر کے صحیح طریقے

سے بیع کریں۔

اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک افعال شرعیہ سے نہی آنے کے بعد ان کی مشروعیت باقی نہیں رہتی اس لئے ان کے نزدیک یوم النحر کے روزے کی نذر بھی صحیح نہیں اور بیع فاسد بعد القبض ملک کا فائدہ بھی نہیں دیتی ان دونوں مسئلوں میں اختلاف کی بنیاد افعال شرعیہ سے نہی آنے کے بعد افعال شرعیہ کی مشروعیت باقی رہنے کا اصول ہے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ اس اصول کے قائل ہیں اس لئے یہ دونوں مسئلے ان کے نزدیک ثابت ہیں اور امام شافعی رحمہ اللہ اس اصول کے قائل نہیں اس لئے یہ دونوں مسئلے ان کے نزدیک ثابت نہیں ان میں فرق کا کوئی امام بھی قائل نہیں کہ یوم النحر کے روزے کی نذر تو صحیح ہو لیکن بیع فاسد مفید ملک نہ ہو یا بیع فاسد تو مفید ملک ہو لیکن یوم النحر کے روزے کی نذر صحیح نہ ہو۔

دوسری مثال:۔ احناف اور شوافع کے ہاں اختلاف ہے کہ معلق بالشرط حکم کا سبب وجود شرط کے وقت بنتا ہے یا فی الحال بنتا ہے۔ احناف کے ہاں معلق بالشرط حکم کا سبب وجود شرط کے وقت بنتا ہے اس لئے ہم کہتے ہیں طلاق اور عتاق کو ملک اور سبب ملک پر معلق کرنا صحیح ہے ملک پر معلق کرنے کی مثال کوئی آدمی کسی دوسرے آدمی کے غلام کو کہے **ان ملکتک فانت حر** سبب ملک پر معلق کرنے کی مثال کسی دوسرے آدمی کے غلام کو کہے **ان اشتریتک فانت حر** یا کسی اجنبیہ عورت سے کہے **ان تزوجتک فانت طالق۔**

لیکن امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک معلق بالشرط حکم کا سبب فی الحال بنتا ہے وجود شرط کے وقت نہیں بنتا اس لئے ان کے نزدیک طلاق اور عتاق کو ملک یا سبب ملک پر معلق کرنا صحیح نہیں ہے ان دونوں مسئلوں میں اختلاف کا منشا ایک ہے اور ان دونوں مسئلوں میں فرق کا کوئی امام قائل نہیں کہ طلاق کو ملک یا سبب ملک پر معلق کرنا تو صحیح ہو لیکن عتاق کو ملک یا سبب ملک پر معلق کرنا صحیح نہ ہو۔

تیسری مثال:۔ **قولہ وکذالک لو اثبتنا الخ** ۔ پہلے یہ تفصیل گزر چکی ہے کہ کوئی حکم کسی ایسے اسم پر مرتب ہو جو کسی صفت کے ساتھ موصوف ہو تو احناف کے نزدیک وہ حکم اس صفت پر معلق ہونے کے مرتبہ میں نہیں ہوگا، اور امام شافعیؒ کے نزدیک وہ حکم اس صفت پر معلق ہونے کے مرتبہ میں ہوگا، جیسے آیت کریمہ " **ومن لم یستطع منکم طولاً ان ینکح المؤمنات فمن ما ملکت ایمانکم من فتیاتکم المؤمنٰت** " میں باندیوں سے جواز نکاح کے حکم کو ایسی باندیوں پر مرتب کیا گیا ہے، جو صفت ایمان کے ساتھ متصف ہوں، لہٰذا احناف کے نزدیک باندیوں سے جواز نکاح کا حکم صفت ایمان پر معلق نہیں ہے، اور امام شافعیؒ کے نزدیک صفت ایمان پر معلق ہے۔

اسی کو مصنفؒ نے اس مثال میں بیان فرمایا ہے کہ اگر ہم احناف اس مسئلہ کو ثابت کریں کہ کسی صفت کے

ساتھ موصوف اسم پر حکم کا مرتب ہونا اس صفت پر حکم کو معلق کرنا نہیں ہوگا تو ہم کہیں گے کہ آزاد عورت کے ساتھ نکاح کی قدرت باندی سے نکاح کے جائز ہونے کے لئے مانع نہیں ہوگی، اور امام شافعیؒ کے نزدیک کسی صفت کے ساتھ موصوف اسم پر حکم کا مرتب ہونا، حکم کو اس صفت پر مرتب کرنا ہوگا، تو ان کے نزدیک آزاد عورت سے نکاح کی قدرت باندی سے نکاح کے جواز کے لئے مانع ہوگی، ان دونوں مسئلوں میں فرق کا کوئی امام قائل نہیں، کہ صفت کے ساتھ موصوف اسم پر حکم کا مرتب ہونا اس صفت پر حکم کو معلق کرنا نہ ہو اور پھر آزاد عورت سے نکاح کی قدرت باندی سے نکاح کے جواز کے لئے مانع ہو جائے۔

سوال: - بیان تغییر کی بحث میں مصنفؒ نے فرمایا تھا کہ امام شافعیؒ نے طول حرہ کے مسئلہ کو اس اصول پر متفرع کیا ہے کہ انتفاء شرط انتفاء حکم کو مستلزم ہوتا ہے، اور یہاں فرمایا ہے " **اذ صح بنقل السلف ان الشافعیؒ فرع مسئلة طول الحرة علی هذا الاصل** " کہ سلف کے نقل کرنے سے صحیح طور پر یہ بات ثابت ہوئی ہے کہ امام شافعیؒ نے طول حرہ کے مسئلہ کو اس اصول پر متفرع کیا ہے کہ صفت کے ساتھ موصوف اسم پر حکم کا مرتب ہونا اس صفت پر حکم کو معلق کرنا تو مصنفؒ کے سابقہ کلام میں اور اس کلام میں تعارض ہوا۔

جواب: - اس کا جواب یہ ہے کہ صفت کے ساتھ موصوف اسم پر حکم مرتب ہو تو وہ صفت بمنزلہ شرط کے ہوتی ہے جس طرح ان کے نزدیک انتفاء شرط، انتفاء حکم کو مستلزم ہوتا ہے، اسی طرح انتفاء صفت، انتفاء حکم کو مستلزم ہوگا، لہٰذا مصنفؒ کے سابقہ کلام میں اور اس کلام میں تعارض نہ ہوا۔

چوتھی مثال: - **قوله ولو اثبتنا جواز نكاح الامة المؤمنة الخ** اگر ہم یہ ثابت کریں کہ جس آدمی کو آزاد عورت کے ساتھ نکاح کی قدرت ہو اسے مؤمنہ باندی سے نکاح کرنا جائز ہے تو ہم یہ بھی ثابت کریں گے کہ آزاد عورت کے ساتھ نکاح کی قدرت کے باوجود کتابیہ باندی سے نکاح کرنا بھی جائز ہے اس لئے کہ دونوں مسئلے ایک ہی اصل پر متفرع ہیں اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک آزاد عورت سے نکاح کی قدرت کے باوجود مؤمنہ باندی سے نکاح کرنا جائز نہیں تو ان کے نزدیک کتابیہ باندی سے نکاح کرنا بھی جائز نہیں ان دو مسئلوں میں فرق کا کوئی قائل نہیں کہ حرۃ کے ساتھ نکاح کی قدرت ہو تو مؤمنہ باندی سے نکاح کرنا جائز ہو اور کتابیہ باندی سے نکاح جائز نہ ہو۔

قوله: وعلى هذا مثاله الخ - مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اسی اصول پر اجماع عدم القائل بالفصل کی مثال ہے ان مثالوں میں سے جن کو ہم سابق میں بیان تغییر کی بحث میں ذکر کر چکے ہیں۔ اور وہ اصول یہ ہے کہ احناف کے نزدیک انتفاءِ شرط، انتفاءِ حکم کو مستلزم نہیں ہوتا تو ان کے نزدیک مبتوتہ غیر حاملہ کے لئے نفقہ واجب ہوگا۔ اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک انتفاء شرط مستلزم ہوتا ہے انتفاء حکم کو اس لئے ان کے نزدیک مبتوتہ غیر حاملہ کے لئے نفقہ واجب نہیں ہوگا۔

اصل میں مصنف رحمہ اللہ یہ مثال دینا چاہتے ہیں کہ جو امام مبتوتہ غیر حاملہ کے لئے وجوب نفقہ کا قائل ہے وہ آزاد عورت کے ساتھ نکاح کی قدرت کے باوجود باندی سے نکاح کے جواز کا قائل ہے، اس لئے کہ دونوں مسئلوں کا اصول ایک ہے اور وہ یہ ہے کہ انتفاءِ شرط انتفاءِ حکم کو مستلزم نہیں ہوتا، اور جو امام مبتوتہ غیر حاملہ کے لئے وجوب نفقہ کا قائل نہیں وہ طول حرۃ کے باوجود باندی سے نکاح کے جواز کا قائل نہیں کیوں کہ ان دونوں مسئلوں کا اُصول ایک ہے اور وہ اُصول یہ ہے کہ انتفاءِ شرط انتفاءِ حکم کو مستلزم ہوتا ہے، ان دونوں مسئلوں میں فرق کا کوئی امام قائل نہیں کہ مبتوتہ غیر حاملہ کے لئے نفقہ تو واجب ہو لیکن طول حرۃ کے باوجود باندی سے نکاح جائز نہ ہو۔

ونظیرالثانی اذاقلنا ان القئی ناقض فیکون البیع الفاسد مفیداً للملک لعدم القائل بالفصل اویکون موجب العمد القود لعدم القائل بالفصل وبمثل هذا القئی غیر ناقض فیکون المس ناقضا وهذا لیس بحجة لان صحة الفرع وان دلت علی صحة اصله لکنها لاتوجب صحة اصل اٰخر حتی تفرعت علیه المسألة الاُخریٰ۔

ترجمہ:- اور دوسری قسم کی مثال یہ ہے کہ جب ہم کہیں کہ قئی ناقض وضو ہے تو بیع فاسد مفید ملک ہو گی اس لئے کہ فرق کا کوئی قائل نہیں یا قتل عمد کا حکم قصاص ہے اس لئے کہ فرق کا کوئی قائل نہیں اور اسی کے مثل یہ ہے کہ قئی ناقض وضو نہیں ہے تو مس مرأۃ ناقض وضو ہوگا اور یہ قسم حجت نہیں ہے اس لئے کہ ایک فرع کا صحیح ہونا اگرچہ اسی فرع کے اصل کے صحیح ہونے پر دلالت تو کرتا ہے لیکن اسی فرع کا صحیح ہونا دوسرے اصل کے صحیح ہونے کو ثابت نہیں کرتا تاکہ اس پر دوسرا مسئلہ متفرع ہو۔

تشریح:- اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ نے عدم القائل بالفصل کی دوسری قسم کی مثال ذکر کی ہے عدم القائل بالفصل کی دوسری قسم یہ ہے کہ اختلاف کا منشأ دونوں مسئلوں میں ایک نہ ہو بلکہ الگ الگ ہو یہ اجماع شرعاً حجت نہیں۔

اس کی مثال یہ ہے کہ جب ہم کہیں کہ قئی ناقض وضو ہے تو بیع فاسد مفید ملک ہے اور جو حضرات [illegible] بات کے قائل ہیں کہ قئی ناقض نہیں ہے تو ان کے نزدیک بیع فاسد مفید ملک نہیں ہے ان دونوں مسئلوں میں فرق [illegible] قائل نہیں اور ان دونوں مسئلوں کا منشأ اختلاف الگ الگ ہے قئی کے ناقض ہونے کا مسئلہ تو حدیث " من اصابه [illegible]

رعاف او قلس او مذی فلینصرف ولیتوضأ ولیبن علی صلاتہ ما لم یتکلم" کی وجہ سے اس اصول پر متفرع ہے کہ نجاست خارج من غیر السبیلین بھی ناقض وضو ہے اور بیع فاسد مفید ہونے کے مسئلے کا اصول یہ ہے کہ افعال شرعیہ نہی کے بعد مشروع ہو کر باقی رہتے ہیں احناف ان دونوں اصولوں کے قائل ہیں اس لئے وہ ان دونوں مسئلوں کے بھی قائل ہیں اور شوافع ان دونوں اصولوں کے قائل نہیں اس لئے وہ دونوں مسئلوں کے بھی قائل نہیں۔

دوسری مثال:- مثال سے پہلے مسئلہ سمجھیں اگر ایک آدمی دوسرے کو جان بوجھ کر قتل کرے تو احناف کے نزدیک اس کا حکم صرف قصاص ہے اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک قاضی کو اختیار ہے قصاصاً قاتل کو قتل کرائے یا چاہے تو اس سے دیت لے۔

اب مثال سمجھیں جو امام کہتا ہے کہ قئی ناقض وضو ہے اس کے نزدیک قتل عمد کا حکم صرف قصاص ہے اور جو امام کہتا ہے کہ قئی ناقض وضو نہیں ہے اس کے نزدیک قتل عمد کا حکم صرف قصاص نہیں بلکہ دیت بھی ہے ان دونوں مسئلوں میں فرق کا کوئی امام قائل نہیں ان دونوں مسئلوں میں منشأ اختلاف الگ الگ ہے قئی کے ناقض وضو ہونے کا منشأ اختلاف تو حدیث من اصابہ قئی او رعاف او قلس او مذی فلینصرف ولیتوضأ ولیبن علی صلاتہ مالم یتکلم ہے اور قتل عمد کے موجب قصاص ہونے کا منشأ یہ نہیں ہے۔

تیسری مثال:- جو امام کہتا ہے کہ قئی ناقض وضو نہیں ہے اس کے نزدیک مس مرأۃ ناقض وضو ہے اور جو امام کہتا ہے کہ قئی ناقض وضو ہے اس کے نزدیک مس مرأۃ ناقض وضو نہیں ہے ان دونوں میں فرق کا کوئی امام قائل نہیں اور دونوں مسئلوں میں منشأ اختلاف الگ الگ ہے۔

مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ عدم القائل بالفصل کی دوسری قسم حجت نہیں ہے اس لئے کہ ایک فرع کا صحیح ہونا اگر چہ دلالت کرتا ہے اسی فرع کے اصل کے صحیح ہونے پر لیکن اس فرع کا صحیح ہونا دوسرے اصل کے صحیح ہونے کو ثابت نہیں کرتا تا کہ دوسرے مسئلے کو اس کے اصل پر متفرع کیا جائے مثلاً قئی کے ناقض وضو ہونے کا مسئلہ اس پر تو دلالت کرتا ہے کہ نجاست خارج من غیر السبیلین سے وضو ٹوٹنے کا اصول حدیث کی وجہ سے صحیح ہے لیکن قئی کے ناقض ہونے کا مسئلہ اس اصول کے صحیح ہونے کو ثابت نہیں کرتا کہ تصرفات شرعیہ سے نہی ان تصرفات کے مشروع ہونے کو ثابت کرتی ہے تا کہ اس پر بیع فاسد کے مفید ملک ہونے کا مسئلہ متفرع کیا جائے یعنی ایک ہی مسئلہ فرعیہ سے دو مختلف اصول کو ثابت کیا جاتا ہے اور ظاہر بات ہے کہ یہ غلط ہے ایک مسئلہ فرعیہ سے اسی مسئلہ کے اصول کو تو ثابت کیا جا سکتا

ہے لیکن دوسرے مسئلہ کے اصول کو ثابت نہیں کیا جا سکتا اس لئے یہ قسم حجت نہیں ہے۔

فصل الواجب علی المجتهد طلب حكم الحادثة من كتاب الله تعالیٰ ثم من سنة رسو ل الله صلى الله عليه وسلم بصريح النص او دلالته علی مامرّ ذكر ہ فانه لا سبيل الى العمل بالر ا ی مع امكان العمل بالنص ولهذا اذا شتبهت عليه القبلة فاخبر ہ واحد عنها لا يجوز له التحری ولو وجد ماءً فا خبر ہ عدل انه نجس لا يجو ز له التو ضی به بل يتيمم ۔

ترجمہ:- مجتہد پر ضروری ہے کسی واقعہ کے حکم کو تلاش کرنا کتاب اللہ سے پھر سنتِ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے صراحۃ النص سے ہو یا دلالۃ النص سے ہو جیسا کہ اس کا ذکر گزر چکا ہے اس لئے کہ رائے پر عمل کرنے کی کوئی گنجائش نہیں ہے نص پر عمل کے ممکن ہونے کے ساتھ اور اسی وجہ سے جب کسی آدمی پر قبلہ مشتبہ ہو جائے اور اس کو ایک آدمی قبلہ کے بارے میں خبر دیدے تو اس آدمی کے لئے تحری کرنا جائز نہیں ہے اور اگر کسی نے کوئی پانی پایا پھر اس کو کسی عادل آدمی نے خبر دی کہ وہ پانی ناپاک ہے تو اس کے لئے اس پانی سے وضو کرنا جائز نہیں ہوگا بلکہ وہ تیمم کرے گا۔

تشریح:- یہ فصل آنے والے باب القیاس کے لئے بطور تمہید اور مقدمے کے ہے اس فصل میں مصنف رحمہ اللہ نے قیاس کی کچھ شرائط کی طرف اشارہ کیا ہے کہ قیاس کن صورتوں میں ہوگا اور کن صورتوں میں نہیں ہوگا۔

مجتہد اصطلاح میں شریعت کے اس عالم کو کہا جاتا ہے جو کسی مسئلہ یا واقعہ کا حکم مستنبط کرنے کے لئے قرآن وسنت میں کوشش کرتا ہو علامہ بغوی رحمہ اللہ نے مجتہد ہونے کی پانچ شرائط ذکر کی ہیں۔

(۱) کتاب اللہ کے معانی پر اسے مکمل عبور حاصل ہو (۲) سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر اسے مکمل عبور حاصل ہو (۳) سلف یعنی صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے تمام مذاہب کا اسے پورا علم ہو (۴) علوم عربیت کا وہ ماہر ہو علوم عربیت میں لغت، صرف، نحو، معانی، بدیع اور علم تاریخ وغیرہ بھی آجاتے ہیں تاکہ اسے ناسخ ومنسوخ کا علم بھی ہو (۵) قیاس کی شرائط وغیرہ کا مکمل علم رکھتا ہو۔

اب مصنف رحمہ اللہ کی بات سنیں فرماتے ہیں مجتہد نے اگر کسی مسئلہ کا حکم تلاش کرنا ہو تو اس کے لئے

ضروری ہے کہ سب سے پہلے اس کا حکم کتاب اللہ سے معلوم کرے اس لئے کہ کتاب اللہ شریعت کی قوی ترین دلیل ہے اگر کتاب اللہ میں اسے وہ حکم مل گیا تو کسی دوسری دلیل میں اسے تلاش کرنے کی ضرورت نہیں اور اگر اس مسئلے کا حکم کتاب اللہ میں نہ ملا تو پھر اس کا حکم سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں تلاش کرے اس لئے کہ کتاب اللہ کے بعد شریعت میں سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ہی درجہ ہے اور سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کتاب اللہ ہی کی توضیح اور بیان ہے۔

اگر اس مسئلے کا حکم کتاب اللہ، سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی عبارت النص یا دلالۃ النص یا اشارت النص یا اقتضاء النص سے معلوم ہو جائے تو قیاس اور رائے پر عمل کرنا جائز نہیں ہوگا، عبارۃ النص اور دلالۃ النص وغیرہ کا ذکر تفصیل کے ساتھ سابق میں گزر چکا ہے۔

امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا راجح اور مختار مسلک گزر چکا ہے کہ اگر حدیث خبر واحد بھی مل جائے تو قیاس پر عمل کرنا جائز نہیں ہے۔

قولہ ولهٰذا اذا اشتبهت عليه القبلة : جب تک نص پر عمل کرنا ممکن ہو قیاس اور رائے پر عمل کرنا جائز نہیں ہوتا اس وجہ سے اگر کسی آدمی پر جنگل یا صحرا میں قبلہ مشتبہ ہو جائے اور اس کو کوئی آدمی قبلہ کی خبر دیدے تو اس کے لئے تحری کرنا جائز نہیں اس لئے کہ تحری کرنا قیاس ہے اور اس کے مقابلے میں عادل آدمی کی خبر نص کی طرح ہے اور نص کے ہوتے ہوئے قیاس پر عمل کرنا جائز نہیں ہوتا ہاں اگر خبر دینے والا کوئی نہ ہو تو پھر وہ تحری کرے گا۔

اور اگر کسی آدمی کو جنگل وغیرہ میں ایسا پانی ملا جس کی پاکی و ناپاکی کا حال اسے معلوم نہ ہو پھر اس کو عادل آدمی نے پانی کے ناپاک ہونے کی خبر دی تو اس کے لئے اس پانی سے وضو کرنا جائز نہیں ہے بلکہ وہ تیمم کر کے نماز پڑھے گا کیونکہ اگر اس پانی سے وضو کرے گا تو یہ سمجھ کر کرے گا کہ پانی اصل میں پاک تھا اور اب بھی پاک ہے اور یہ قیاس ہے اور عادل آدمی کی خبر نص کی طرح ہے اور نص کے ہوتے ہوئے قیاس پر عمل کرنا جائز نہیں ہوتا اس لئے وہ آدمی تیمم کر کے نماز پڑھے گا۔

وعلی اعتبار ان العمل بالرأی دون العمل بالنص قلنا ان الشبهة بالمحل اقوی من الشبهة فی الظن حتی سقط اعتبار ظن العبد فی الفصل الاول مثاله فی ما اذا وطئ جارية ابنه لا يحد وإن قال علمت انها عَلَيَّ حرام ويثبت نسب الولد

منة لا ن شبهة الملک له تثبت بالنص فی مال الا بن قال علیه الصلوٰۃ والسلام انت ومالک لا بیک فسقط اعتبار ظنه فی الحل والحرمة فی ذالک ولو وطی الا بن جارية ابيه يعتبر ظنه فی الحل والحرمة حتی لو قال ظننت انها علی حرام یجب الحد ولو قال ظننت انها علی حلال لا يجب الحد لان شبهة الملک فی مال الاب لم يثبت له بالنص فاعتبر رأيه ولايثبت نسب الولد وان ادعاه۔

ترجمہ:-اوراس اعتبار سے کہ قیاس پرعمل کرنا نص پرعمل کرنے سے کم ہوتا ہے ہم نے کہا کہ محل میں شبہ ظن کے شبہ سے زیادہ قوت والا ہوتا ہے اس لئے بندے کے ظن کا اعتبار پہلی صورت میں ساقط ہوجاتا ہے اس کی مثال اس صورت میں ہے کہ جب کسی نے اپنے بیٹے کی باندی سے وطی کی تو اس کو حد نہیں لگائی جائے گی اگر چہ اس نے کہا ہو کہ میں جانتا تھا کہ یہ باندی مجھ پر حرام ہے اور باندی کے بچے کا نسب ثابت ہوجائے گا وطی کرنے والے باپ سے اس لئے کہ باپ کے لئے بیٹے کے مال میں ملک کا شبہ نص سے ثابت ہوا ہے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا (ترجمہ) تو اور تیرا مال تیرے باپ کا ہے اس لئے اس وطی میں باپ کے ظن کا اعتبار ساقط ہوگیا باندی سے وطی کے حلال اور حرام ہونے میں اور اگر بیٹے نے اپنے باپ کی باندی سے وطی کی تو بیٹے کے ظن کا اعتبار کیا جائے گا حلال وحرام ہونے میں حتی کہ اگر بیٹے نے کہا کہ میرا خیال تھا کہ یہ باندی مجھ پر حرام ہے تو حد واجب ہوگی اور اگر کہا کہ میرا خیال تھا کہ یہ باندی مجھ پر حلال ہے تو حد واجب نہیں ہوگی کیوں کہ ملک کا شبہ باپ کے مال میں بیٹے کے لئے نص سے ثابت نہیں ہوا اس لئے بیٹے کی رائے کا اعتبار کیا جائے گا اور بچے کا نسب اس سے ثابت نہیں ہوگا اگر چہ بیٹے نے اس کا دعوی کیا ہو۔

تشریح:-جب یہ بات معلوم ہوگئی کہ قیاس پرعمل کرنے کا درجہ نص پرعمل کرنے سے کم ہے مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں اس لئے کسی محل میں جو شبہ نص سے پیدا ہو تو وہ شبہ قوی ہوتا ہے اس شبہ سے جو نص سے پیدا نہ ہو سب سے پہلے شبہ کی تعریف سمجھیں۔

شبہ کی تعریف:- کون الشئی یشبه الثابت ولیس بثابت کسی چیز کا ثابت شدہ چیز کے مشابہ ہونا حالانکہ

وہ چیز ثابت نہ ہو مثلاً کوئی آدمی اپنے باپ کی باندی سے وطی کرے اس باندی کو اپنے لئے حلال سمجھتے ہوئے حالانکہ وہ باندی اس کے لئے حلال نہیں ہے، حلال سمجھ کر وطی کرنا جبکہ فی الواقع حلال نہیں ہے شبہ ہے۔

شبہ کی دو قسمیں ہیں (۱) **شبهة المحل** (۲) **شبهة الظن**

شبهة المحل اس شبہ کو کہتے ہیں جو کسی محل میں نص سے ثابت ہوا سے **شبهة الدليل** اور **شبهة حكمية** بھی کہتے ہیں۔

شبهة الظن اس شبہ کو کہتے ہیں جو آدمی کے اپنے ظن اور خیال سے پیدا ہو اس کے لئے کوئی نص اور دلیل نہ ہو اسے **شبهة الا شتباه** اور **شبهة الفعل** بھی کہتے ہیں شبہ کی ان دو قسموں میں سے پہلی قسم (**شبهة المحل**) دوسری قسم سے اقوی ہے اس لئے کہ یہ شبہ نص اور دلیل سے ثابت ہوتا ہے اور شبهة الظن آدمی کے اپنے خیال اور رائے سے ثابت ہوتا ہے اور ظاہر بات ہے کہ جو شبہ نص سے ثابت ہو وہ رائے اور قیاس سے ثابت ہونے والے شبہ سے قوی ہوتا ہے۔

جب **شبهة المحل** اقوی ہوتا ہے **شبهة الظن** سے **تو** **شبهة المحل** میں بندے کے اپنے ظن کا اعتبار ساقط ہوگا اس لئے کہ جب قوی شبہ موجود ہے تو اس کے ہوتے ہوئے بندے کے اپنے شبہ کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا اس کی مثالیں سمجھنے سے پہلے یہ بات ذہن میں رکھیں کہ حدود دونوں قسم کے شبہ سے ساقط ہو جاتی ہیں اس لئے حضور علیہ السلام کا فرمان ہے **ادرء و الحدود بالشبهات** حدود کو شبہوں کی وجہ سے ساقط کر دو، اس حدیث میں شبہات کا لفظ عام ہے اس میں دونوں قسم کا شبہ داخل ہے۔

مثاله کی ہ ضمیر کا مرجع **شبهة المحل** اور **شبهة الظن** ہے اور یہ دونوں کل واحد کی تاویل میں ہیں یعنی **شبهة المحل** میں بندے کے ظن کے ساقط ہونے اور **شبهة الظن** میں بندے کے ظن کے ساقط نہ ہونے کی مثال یہ ہے۔

شبهة المحل کی مثال: -کسی باپ نے اپنے بیٹے کی باندی سے وطی کی تو اس پر حد زنا واجب نہیں ہوگی اگر چہ باپ نے کہا ہو کہ مجھے معلوم تھا کہ یہ باندی مجھ پر حرام ہے اور اس وطی سے باندی کو علوق ہو گیا اور بچہ پیدا ہو گیا تو اس بچے کا نسب باپ سے ثابت ہو جائے گا اس کی دلیل یہ ہے کہ باپ کے لئے بیٹے کے مال میں ملک کا شبہ حدیث سے ثابت ہے ایک صحابی سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا تھا **انت و مالك لا بيك** تو اور تیرا مال

تیرے باپ کا ہے جب باپ اپنے بیٹے کے مال کا مالک ہے تو اس نے گویا اپنی مملوکہ باندی سے وطی کی ہے اور مملوکہ باندی سے وطی کرنے سے آدمی پر حد واجب نہیں ہوتی اور اگر اس وطی سے بچہ پیدا ہوا تو اس کا نسب بھی باپ سے ثابت ہوگا بشرطیکہ وطی کرنے والے باپ نے دعویٰ کیا ہو کہ یہ بچہ میرا ہے اس لئے کہ اس باندی میں باپ کی ملک کا شبہ ہے جو نص سے ثابت ہے اور باندی میں ملک کا شبہ ہو تو اس سے پیدا ہونے والے بچے کا نسب ثابت ہو جاتا ہے کیوں کہ نسب کے ثابت کرنے میں احتیاط کی جاتی ہے، اس لئے نسب ادنیٰ شبہ کی وجہ سے بھی ثابت ہو جایا کرتا ہے، اور ثبوت نسب کے لئے باپ کا دعویٰ اس لئے ضروری ہوگا کہ باندی فراش ضعیف ہے اس سے پیدا ہونے والے بچے کے لئے مولیٰ کا دعویٰ ضروری ہوتا ہے۔ اگر چہ یہاں باپ نے اس باندی کو حرام سمجھتے ہوئے وطی کی ہے اور شبھۃ الظن یہاں موجود نہیں ہے لیکن اس سے قوی شبھۃ المحل جو نص سے پیدا ہوا ہے موجود ہے اس لئے حلت اور حرمت میں بندے کے ظن کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا تو باپ کے اس ظن کا کہ ''مجھے معلوم تھا کہ وہ باندی مجھ پر حرام تھی'' کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا۔ اور نص کی وجہ سے اس باندی میں ملک کا جو شبہ ثابت ہوا ہے اس کی وجہ سے حد زنا ساقط ہو جائے گی، اور بچے کا نسب بھی باپ سے ثابت ہو جائے گا۔

لیکن اس بات پر علماء اسلام کا اجماع ہے کہ بیٹے اور باپ کی مملوکہ چیزیں الگ الگ ہوتی ہیں اس لئے بیٹے کی باندی میں باپ کی حقیقی ملک ثابت نہیں ہے لہٰذا باپ پر بیٹے کے لئے اس باندی کی قیمت واجب ہوگی، باپ اس باندی کی قیمت بیٹے کو ادا کرے گا، حدیث کی وجہ سے صرف ملک کا شبہ ثابت ہوا ہے اس شبہ کی وجہ سے صرف حد ساقط ہوگی اور بچے کا نسب باپ سے ثابت ہوگا۔

اور اگر باپ نے بیٹے کی باندی سے وطی کی اور کہا میرا خیال تھا کہ یہ باندی میرے لئے حلال ہے تو دو قسم کے شبہ پیدا ہو گئے ایک شبھۃ المحل اور دوسرا شبھۃ الظن جو اس کے اپنے خیال سے پیدا ہوا ہے۔ اس صورت میں بطریق اولیٰ حد واجب نہیں ہوگی، اور اگر بچہ پیدا ہوا تو اس کا نسب باپ سے ثابت ہو جائے گا۔

شبھۃ الظن کی مثال:- بیٹے نے باپ کی باندی سے وطی کی تو اس وطی کی حلت اور حرمت میں بیٹے کے گمان کا اعتبار کیا جائے گا اگر بیٹے نے کہا کہ میں نے گمان کیا تھا کہ یہ باندی مجھ پر حرام ہے مگر پھر بھی میں نے وطی کی تو اس پر حدِ زنا واجب ہوگی اس لئے کہ بیٹے کے لئے باپ کے مال میں ملک کا شبہ کسی نص سے ثابت نہیں ہوا تو شبھۃ المحل نہ ہوا اور نہ ہی شبھۃ الظن ہے اس لئے اس پر حد زنا واجب ہوگی۔

لیکن اگر بیٹے نے کہا کہ میں نے اس کو حلال سمجھ کر وطی کی ہے تو اب حد زنا ساقط ہو جائے گی اس لئے کہ

باپ کے مال میں بیٹے کی ملک کا شبہ کسی نص سے ثابت نہیں ہوا اس لئے بیٹے کے ظن کا اعتبار کیا جائے گا کیوں کہ بیٹے اور باپ کے مال میں ایک دوسرے کے لئے انتفاع کی گنجائش ہوتی ہے ایک دوسرے کے مال سے بغیر اجازت کے نفع حاصل کرتے رہتے ہیں لہٰذا اس شبہ کی وجہ سے حد ساقط ہو جائے گی۔ نبی علیہ السلام کے فرمان " **ادرء وا الحدود بالشبهات** " میں دونوں قسم کے شبہ داخل ہیں، البتہ اس باندی کو علوق ہو گیا اور اس سے بچہ پیدا ہو گیا تو اس کا نسب بیٹے سے ثابت نہیں ہوگا اگر چہ بیٹے نے اس بچے کا دعویٰ کیا ہو اس لئے کہ بیٹے کے لئے باپ کی باندی سے وطی کرنا حقیقت میں زنا ہے اور زنا سے نسب ثابت نہیں ہوا کرتا۔

لیکن اگر کسی نے اپنے بھائی، ماموں، پھوپھی، چچا یا کسی اجنبی آدمی کی باندی سے وطی کی اور کہا کہ میرا خیال تھا کہ یہ باندی میرے لئے حلال ہے تو اس کے اس خیال کا کوئی اعتبار نہیں کیا جائے گا یعنی شبہۃ الظن ثابت نہیں ہوگا اس لئے کہ ان کے مال میں ایک دوسرے کے لئے نفع حاصل کرنے کی اتنی گنجائش نہیں ہوتی کہ ایک دوسرے کے مال سے بغیر اجازت نفع حاصل کرتے ہوں اس لئے وطی کرنے والے بھائی، بھانجے اور بھتیجے وغیرہ پر حد زنا واجب ہوگی۔

ثم اذا تعارض الدليلان عند المجتهد فان كان التعارض بين الأيتين يميل الى السنة وان كان بين السنتين يميل الىٰ آثار الصحابة رضى الله عنهم والقياس الصحيح ثم اذا تعارض القياسان عند المجتهد يتحرّىٰ ويعمل باحدهما لانه ليس دون القياس دليل شرعي يصار اليه۔

ترجمہ:- پھر جب مجتہد کے ہاں دو دلیلیں متعارض ہو جائیں تو اگر تعارض دو آیتوں کے درمیان ہو تو مجتہد سنت کی طرف میلان اختیار (رجوع) کرے گا۔ اور اگر تعارض دو سنتوں کے درمیان ہو تو مجتہد آثار صحابہ رضی اللہ عنہم اور قیاس صحیح کی طرف میلان اختیار (رجوع) کرے گا۔ پھر جب دو قیاس متعارض ہو جائیں مجتہد کے نزدیک تو وہ سوچ و بچار کرے گا اور ان دونوں میں سے کسی ایک پر عمل کرے گا کیوں کہ بات یہ ہے کہ قیاس سے کم تر تو کوئی ایسی دلیل شرعی نہیں ہے جس کی طرف رجوع کیا جائے۔

تشریح:۔مصنف رحمہ اللہ نے اس عبارت میں دو دلیلوں کے درمیان تعارض کو دور کرنے کا طریقہ ذکر فرمایا ہے۔

سب سے پہلے تعارض کی تعریف سمجھیں "**التقابل بین الحجتین المتساویین علی وجہ لایمکن الجمع بینھا ظاھراً**" دو برابر اور مساوی دلیلوں میں بظاہر ایسا تقابل اور ٹکراؤ ہو کہ ان کو جمع کرنا ممکن نہ ہو۔ ان دو دلیلوں میں تعارض ہماری کوتاہ نظر کی وجہ سے ہوگا کہ ہمیں ان کی تاریخ معلوم نہیں کہ ان میں سے پہلی دلیل کون سی ہے اور آخری کونسی ہے۔ ورنہ اگر ہمیں ان کی تاریخ معلوم ہو جائے تو بعد والی دلیل پر عمل کیا جائے گا اس لئے کہ بعد والی دلیل پہلی دلیل کے لئے ناسخ ہوگی اور پہلی والی دلیل منسوخ سمجھی جائے گی۔

اب مصنف رحمہ اللہ کی بات سنیں فرماتے ہیں کہ تعارض اگر قرآن کی دو آیتوں کے درمیان ہو تو مجتہد اس تعارض کو دور کرنے کے لئے سنت کی طرف رجوع کرے گا اور اگر تعارض دو سنتوں کے درمیان ہو تو مجتہد آثار صحابہ رضی اللہ عنہم اور قیاس صحیح کی طرف رجوع کرے گا۔

بعض حضرات کے نزدیک صحابی کا قول مطلقا حجت ہے مطلقاً کا مطلب یہ ہے کہ وہ قول مدرک بالقیاس ہو یا غیر مدرک بالقیاس ہو اور بعض حضرات کے نزدیک صحابی کا قول غیر مدرک بالقیاس ہو وہ تو حجت ہے اور جو قول مدرک بالقیاس ہو وہ حجت نہیں مدرک بالقیاس ہونے کا مطلب یہ ہے کہ صحابی جو بات کہہ رہا ہے وہ ایسی بات ہے کہ قیاس اور عقل سے معلوم کی جا سکتی ہے اور غیر مدرک بالقیاس کا مطلب یہ ہے کہ صحابی کی اس بات کو اپنی عقل اور قیاس سے معلوم نہیں کیا جا سکتا یہ بات اس صحابی نے صاحب وحی صلی اللہ علیہ وسلم سے سنی ہے صحابی کا جو قول غیر مدرک بالقیاس ہو وہ بالاتفاق حجت ہے تو جن حضرات کے نزدیک صحابی کا قول مطلقاً حجت ہے ان کے نزدیک دو حدیثوں میں تعارض کے وقت صرف آثار صحابہ کی طرف رجوع کیا جائے گا اگر آثار صحابہ میں سے کسی اثر سے اگر تعارض دور نہ ہو تو پھر قیاس کی طرف رجوع کیا جائے گا۔ اور جن حضرات کے نزدیک صحابی کا مدرک بالقیاس قول حجت نہیں ہے تو ان کے نزدیک دو حدیثوں میں تعارض کے وقت آثار صحابہ اور قیاس صحیح دونوں کی طرف رجوع کیا جائے گا اگر دونوں پر عمل ہو جائے تو دونوں پر عمل کیا جائے گا، اور اگر صحابی کے اثر اور قیاس کے درمیان تعارض ہو تو مجتہد کے نزدیک جو راجح ہو اس پر عمل کرے۔

مصنف رحمہ اللہ نے اس دوسرے مذہب کی رعایت کرتے ہوئے "**یمیل الی آثار الصحابۃ والقیاس الصحیح**" کہہ دیا ہے پھر جب دو قیاسوں میں تعارض آ جائے تو مجتہد تحری کرے گا یعنی سوچ وبچار کرے گا اور جس قیاس کے زیادہ صحیح ہونے کی شہادت اس کا دل دیدے اس قیاس پر عمل کرے گا۔

امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک دو قیاسوں میں تعارض کے وقت بغیر تحری کے کسی ایک پر عمل کرنا واجب ہے تحری کرنے کی ضرورت نہیں۔

دو آیتوں میں تعارض کی مثال:- اللہ تعالیٰ نے قرآن میں ارشاد فرمایا "**فاقرء وا ما تیسر من القرآن**" اس آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ امام منفرد اور مقتدی سب پر نماز میں قرأت فرض ہے اور دوسری آیت **و اذا قرئ القرآن فاستمعوا له و انصتوا** " سے معلوم ہوتا ہے کہ امام کی قرأت کے وقت مقتدیوں پر اس قرأت کو سننا اور خاموش رہنا واجب ہے اور ان آیتوں کے مقدم اور مؤخر ہونے کی تاریخ معلوم نہیں تو ہم نے حدیث کی طرف رجوع کیا اور حدیثوں میں ہمیں صحیح حدیث **اذا قرأ فانصتوا** مل گئی اسی طرح **من کان له امام فقرأة الامام له قرأة** کی حدیث مل گئی اور ان حدیثوں سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ **فاقرء وا ماتیسر من القرآن** کی آیت صرف امام اور منفرد کے لئے ہے مقتدیوں کو **فاقرأوا** کا حکم نہیں ہے، بلکہ ان کے لئے امام کے پیچھے خاموش رہنا واجب ہے، جس طرح کہ ان دو حدیثوں میں نبی کریم ﷺ نے مقتدیوں کے لئے خاموش رہنے کا حکم ارشاد فرمایا ہے۔

دو سنتوں میں تعارض کی مثال:- حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایت میں آتا ہے "**صلّی رسول الله صلی الله علیه وسلم صلوٰة الکسوف رکعتین باربع رکعات واربع سجدات**" رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے صلوٰۃ الکسوف کی دو رکعتیں چار رکوع اور چار سجدوں کے ساتھ پڑھائیں یعنی ہر رکعت میں دو رکوع کئے اور دوسری روایت نعمان بن بشیر رضی اللہ عنہ کی ہے وہ فرماتے ہیں "**ان النبی صلی الله علیه وسلم صلّی صلوٰة الکسوف کما تصلون برکوع وسجدتین**" نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے صلاۃ کسوف اسی طرح پڑھائی جس طرح تم نماز پڑھتے ہو یعنی ہر رکعت ایک رکوع اور دو سجدوں کے ساتھ پڑھائی اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ ہر رکعت میں آپ نے ایک رکوع کیا اس روایت میں اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایت میں تعارض آگیا تو ہم نے آثار صحابہ کی طرف رجوع کیا تو ہمیں صحابی کا کوئی اثر نہ ملا تو ہم نے قیاس کی طرف رجوع کیا اور قیاس سے حصرت نعمان بن بشیر رضی اللہ عنہ کی روایت کی تائید ہوتی ہے کیونکہ کوئی نماز بھی ایسی نہیں جس میں ایک رکعت میں ایک رکوع سے زائد ہو معلوم ہوا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے صلاۃ کسوف کی دو رکعتیں پڑھائیں اور ہر رکعت میں ایک رکوع اور دو سجدے ادا فرمائے۔

وعلی هذا قلنا اذا کان مع المسا فر اناءٰ ن طاهر و نجس لا یتحریٰ بینهما بل یتیمم ولو کان معه ثوبان طاهر ونجس یتحریٰ بینهما لان للماء بدلا وهوالتراب ولیس للثوب بدل یصار الیه فثبت بهذا ان العمل بالرأی انما یکون عند انعدام دلیل سواه شرعاً ثم اذا تحری وتا کد تحریه بالعمل لا ینتقض ذالک بمجرد التحری وبیانه فیما اذا تحری وصلی الظهر باحد هما ثم وقع تحریه عند العصرعلی الثوب الاٰخر لایجوز له ان یصلی العصر بالاٰ خرلان الاول تاکد بالعمل فلا یبطل بمجرد التحری وهذابخلاف مااذا تحری فی القبلة ثم تبدل رأیه ووقع تحریه علی جهة اخریٰ تو جه الیه لان القبلة مما یحتمل الانتقال فامکن نقل الحکم بمنزلة نسخ النص وعلی هذا مسائل الجا مع الکبیر فی تکبیرات العید ین وتبدل رأی العبد کما عرف ۔

ترجمہ: - اور اسی بنا پر ہم نے کہا کہ جب مسافر کے پاس دو برتن ہوں ایک پاک اور دوسرا ناپاک ہو تو مسافر ان دونوں کے درمیان تحری کرے گا اس لئے پانی کا بدل یعنی مٹی موجود ہے اور کپڑے کا کوئی بدل نہیں جس کی طرف رجوع کیا جائے پس اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ رائے وقیاس پر عمل اس وقت ہوتا ہے جب اس کے علاوہ کوئی شرعی دلیل موجود نہ ہو پھر جب کسی نے تحری کی اور اس کی تحری اس کے عمل کے ساتھ پختہ ہوگئی تو یہ پختہ تحری، تحریٰ محض سے نہیں ٹوٹے گی اس کی وضاحت اس صورت میں ہوگی جب کسی نے دو کپڑوں کے درمیان تحری کی اور ظہر کی نماز ایک کپڑے کے ساتھ پڑھی پھر عصر کے وقت اس کی تحری دوسرے کپڑے پر واقع ہوئی تو اس کے لئے دوسرے کپڑے کے ساتھ عصر کی نماز ادا کرنا جائز نہیں ہوگا اس لئے کہ اس کی پہلی تحری اس کے عمل کے ساتھ پختہ ہوگئی تھی پس یہ پختہ تحری، تحریٰ محض سے باطل نہیں ہوگی اور یہ مسئلہ برخلاف ہے اس مسئلے کے کہ جب کسی نے قبلے کے بارے میں تحری کی پھر اس کی رائے تبدیل ہوگئی اور اس کی تحری دوسری جہت پر پڑ گئی تو وہ اس دوسری جہت کی طرف متوجہ ہوگا اس لئے کہ قبلہ منتقل ہوسکتا ہے پس حکم کو منتقل کرنا ممکن ہے نص کے منسوخ ہونے کی طرح اور اسی اصل پر جامع کبیر کے مسائل ہیں عید کی

تکبیرات کے بارے میں اور بندے کی رائے کے بدل جانے کے بارے میں جیسا کہ یہ (اپنی جگہ) معلوم ہو چکے ہیں۔

تشریح: -اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ نے نص موجود نہ ہونے کی صورت میں قیاس پر عمل کرنے کی چند مثالیں بیان فرمائی ہیں۔

فرماتے ہیں کہ جب یہ اصول معلوم ہو گیا کہ قیاس پر عمل اس وقت کیا جائے گا جب اس سے مافوق دلیل موجود نہ ہو۔ اسی اصول کی بناء پر ہم کہتے ہیں کہ اگر مسافر کے پاس پانی کے دو برتن موجود ہوں جن میں سے ایک برتن میں پاک پانی ہے اور دوسرے برتن میں ناپاک پانی ہے[1] اور اسے نماز کے لئے وضو کی ضرورت ہو تو وہ مسافر پاک پانی کو متعین کرنے کے لئے تحری نہیں کرے گا بلکہ تیمّم کر کے نماز پڑھے گا اس لئے کہ تحری قیاس ہے اور قیاس کی طرف رجوع اس وقت ہوتا ہے جب اس سے مافوق دلیل موجود نہ ہو۔ اور یہاں قیاس سے مافوق دلیل یعنی نص موجود ہے۔ اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا " فلم تجدوا ماءً فتيمموا صعيداً طيّباً " اس نص میں اللہ تعالیٰ نے پاک مٹی کو پانی کا بدل اور قائم مقام قرار دیا ہے اس لئے اس نص پر عمل کیا جائے گا وہ مسافر تیمّم کر کے نماز پڑھے گا۔

اور اگر اس مسافر کو پینے کے لئے پانی کی ضرورت ہو تو وہ پینے کے لئے پاک پانی کو متعین کرنے کی تحری کرے گا کیوں کہ ایسی مافوق دلیل موجود نہیں جس میں پینے کے پانی کا کوئی بدل ثابت ہوتا ہو اس لئے اب قیاس پر عمل کرے گا اور تحری کر کے پانی پیئے گا۔

اور اگر مسافر کے پاس دو کپڑے ہوں ایک کپڑا پاک ہو اور دوسرا کپڑا ناپاک ہو، اور ہر ایک غیر متعین ہو، تو وہ پاک کپڑے کو متعین کرنے کے لئے تحری کرے گا اور جس کپڑے کے متعلق پاک ہونے کی تحری واقع ہو جائے اس کپڑے سے نماز پڑھے گا ننگا ہو کر نماز پڑھنا جائز نہیں ہوگا اس لئے کسی مافوق دلیل سے کپڑے کا کوئی بدل ثابت نہیں ہوتا جس کی طرف رجوع کیا جائے۔ اس لئے قیاس پر عمل کرے گا اور جس کپڑے کو وہ پاک سمجھے اسے پہن کر نماز پڑھ لے گا۔ ان دونوں مثالوں سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ قیاس اور رائے پر عمل اس وقت ہوتا ہے جب اس قیاس کے علاوہ کوئی دلیل شرعی موجود نہ ہو۔

قوله ثم اذا تحری وتأكد تحريه بالعمل الخ ۔مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ مسافر نے دو کپڑوں کے درمیان تحری کی اور تحری کر کے ایک کپڑے کے ساتھ نماز پڑھ لی تو یہ تحری اس کے عمل کے ساتھ پختہ ہوگئی تو یہ پختہ تحری

[1] اور اس مسافر کو پاک و ناپاک برتن کی تعیین کا علم نہ ہو۔

خالص تحری سے باطل نہیں ہوگی۔

مصنف رحمہ اللہ نے **وبیانہ الخ** سے اس کی وضاحت یوں کی ہے کہ مسافر نے دو کپڑوں کے درمیان تحری کر کے ایک کپڑے کے ساتھ ظہر کی نماز پڑھی پھر جب عصر کا وقت آیا تو اس کی تحری تبدیل ہوگئی اور دوسرے کپڑے کے متعلق پاک ہونے کی تحری ہوگئی تو اس دوسرے کپڑے کے ساتھ عصر کی نماز پڑھنا جائز نہیں ہوگا بلکہ جس کپڑے کے ساتھ اس نے ظہر کی نماز پڑھی تھی اسی کپڑے کے ساتھ عصر کی نماز بھی پڑھے گا اس لئے کہ یہ تحری اس کے نماز والے عمل کے ساتھ مؤکد ہوگئی تھی اور دوسرے کپڑے کی تحری تو خالص تحری ہے اس کے ساتھ نماز کا عمل ابھی ملا نہیں ہے اس لئے مؤکد تحری محض تحری سے باطل نہیں ہوگی۔

قولہ وھذا بخلاف ما اذا تحری فی القبلۃ الخ ۔مصنف رحمہ اللہ کی یہ عبارت ایک سوال مقدر کا جواب ہے، سوال یہ ہے کہ آپ کہتے ہیں کہ مؤکد تحری محض تحری سے باطل نہیں ہوتی حالانکہ ہم آپ کو بتاتے ہیں کہ مؤکد تحری محض تحری سے باطل جاتی ہے مثلاً اگر کسی آدمی پر قبلہ مشتبہ ہو جائے اور وہ تحری کر کے ظہر کی نماز ایک جہت کی طرف پڑھ لے پھر جب عصر کا وقت ہو تو اس کی تحری تبدیل ہو جائے اور دوسری جہت کی طرف قبلہ کی تحری ہو جائے تو وہ عصر کی نماز دوسری جہت کی طرف پڑھے گا حالانکہ پہلی جہت کی تحری اس کے نماز کے عمل کے ساتھ پختہ ہوگئی تھی، یہ مؤکد تحری محض تحری سے باطل نہیں ہونی چاہئے۔

جواب: ۔مصنف رحمہ اللہ نے **وھذا بخلاف ما اذا تحری فی القبلۃ الخ** سے اسی سوال کا جواب دیا ہے کہ کپڑوں کی تحری کا مسئلہ قبلے کی تحری کے خلاف ہے دو کپڑوں کی مؤکد تحری خالص تحری سے باطل نہیں ہوتی مگر قبلے کی مؤکد تحری محض تحری سے باطل ہو جاتی ہے اس لئے کہ قبلہ انتقال کا احتمال رکھتا ہے اس طرح کہ ابتدا میں مسلمانوں کا قبلہ کعبہ شریف تھا، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب ہجرت کر کے مدینہ تشریف لائے تو قبلہ بیت المقدس ہو گیا اور سولہ یا سترہ مہینے بیت المقدس کی طرف منہ کر کے نماز پڑھتے رہے اس کے بعد پھر قبلہ کعبہ ہو گیا اب قبلہ جو کعبہ مقرر ہوا اس میں بھی انتقال کا احتمال ہے اس طرح کہ جو آدمی مسجد حرام کے اندر نماز پڑھے اس کا قبلہ عین کعبہ ہے اس سے ذرہ بھر انحراف جائز نہیں اور جو آدمی مکہ مکرمہ میں مسجد حرام سے باہر نماز پڑھے اس کا قبلہ جہت کعبہ ہے اور جو لوگ مکہ مکرمہ سے باہر ہوں ان کا قبلہ مسجد حرام کی جہت ہے اور یہ جہت ان لوگوں کا قبلہ ہے جنہیں یہ جہت معلوم ہو اور جن لوگوں کو یہ جہت معلوم نہ ہو ان کا قبلہ ان کی تحری ہی ہے اللہ تعالیٰ نے قرآن میں ارشاد فرمایا "**اینما تولوا فثم وجہ اللہ**"

جس طرف تم منہ پھیرو گے اسی طرف اللہ کی ذات ہوگی جب قبلہ انتقال کا احتمال رکھتا ہے تو جب اس آدمی کی تحری ایک جہت کی طرف ہوئی تو اس کے حق میں یہ تحری حجت شرعیہ ہوگئی اس لئے اس پر عمل کرنا واجب ہے، پھر جب اس کی تحری تبدیل ہوئی اور دوسری جہت کی طرف ہوئی تو اس کے حق میں حجت شرعیہ یہ ہوگئی اور پہلے والی حجت منسوخ ہو گئی اور دوسری اس کے لئے ناسخ بن گئی، ظاہر بات ہے کہ ناسخ کے آنے کے بعد منسوخ پر عمل کرنا جائز نہیں ہوتا جس طرح کوئی نص منسوخ ہو جائے تو اس پر عمل کرنا جائز نہیں ہوتا جب پہلے والی جہت منسوخ ہوگئی تو اس کے لئے اس جہت کی طرف نماز پڑھنا جائز نہیں ہے اس لئے دوسری جہت کی طرف نماز پڑھے گا لیکن کپڑے کا مسئلہ ایسا نہیں جس کپڑے کے ساتھ نجاست لگی ہوئی ہو وہ دوسرے کپڑے کی طرف منتقل نہیں ہوسکتی تو پاک کپڑے کی تحری پہلی تحری کے لئے ناسخ نہیں بنے گی اور پہلی تحری منسوخ نہیں ہوگی جب پہلی تحری منسوخ نہیں ہوئی اور وہ عمل کے ساتھ مؤکد بھی ہوگئی تو اس پر عمل کرنا ہی واجب ہوگا اس لئے دوسرے کپڑے کے ساتھ عصر کی نماز پڑھنا جائز نہیں ہوگا۔

قولہ : وعلی ھذا مسائل الجامع الکبیر الخ ۔تحری کے مسئلے سے یہ اصول معلوم ہوا کہ جو چیزیں منتقل ہونے کا احتمال رکھتی ہیں ان چیزوں میں حکم منتقل ہوسکتا ہے اسی اصول پر کچھ وہ مسائل متفرع ہوں گے جو امام محمد رحمہ اللہ نے جامع کبیر میں بیان فرمائے ہیں۔عیدین کی تکبیرات میں بندے کی رائے تبدیل ہونے کے بارے میں۔

اس کی تفصیل یہ ہے نمازِ عیدین کی تکبیرات کے سلسلے میں روایتیں مختلف ہیں، حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ کی روایت میں آتا ہے کہ عیدین کی نماز میں کل تیرہ تکبیریں ہیں۔تین تکبیریں تو اصلی ہیں ایک تکبیر تحریمہ اور دو تکبیریں دو رکعتوں کے رکوع کی اور دس تکبیریں زوائد ہیں، پانچ پانچ تکبیریں ہر رکعت میں قبل القرأۃ ہیں اس روایت کو امام شافعی رحمہ اللہ نے اختیار کیا ہے۔حاشیہ اصول الشاشی میں اسی کو امام شافعی رحمہ اللہ کا مسلک قرار دیا گیا ہے۔اور حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی روایت میں آتا ہے کہ عیدین کی نماز میں کل نو تکبیریں ہیں تین تکبیریں تو اصلی ہیں، اور چھ تکبیرات زاوائد ہیں۔پہلی رکعت میں تین تکبیرات زوائد قبل القرأۃ ہیں اور تین تکبیرات زوائد دوسری رکعت میں بعد القرأۃ ہیں۔

امام محمد رحمہ اللہ نے جامع کبیر میں یہ مسئلہ بیان کیا ہے کہ مجتہد نے عید کی نماز پڑھانا شروع کی اس وقت وہ یہ سمجھتا تھا کہ عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ کی روایت صحیح ہے اس لئے پہلی رکعت میں اس روایت کے مطابق اس نے قبل القرأۃ پانچ تکبیرات زوائد کہیں پھر جب سجدے میں گیا تو اس کا رجحان بدل گیا اب وہ سمجھنے لگا کہ عبداللہ بن

مسعود رضی اللہ عنہ کی روایت راجح ہے اب اس کے لئے جائز نہیں ہے، کہ دوسری رکعت میں پانچ تکبیرات پڑھے بلکہ عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی روایت کے مطابق تین زائد تکبیرات بعد القرأۃ کہے گا اس لئے کہ عیدین کی تکبیرات انتقال کا احتمال رکھتی ہیں اس لئے ایک روایت کو چھوڑ کر دوسری روایت کو اختیار کرنا صحیح ہوگا یہ ایسا ہوگا کہ اس کے نزدیک پہلی روایت منسوخ ہوگئی ہو اور دوسری روایت اس کے لئے ناسخ ہوگئی اور ناسخ کے آنے کے بعد منسوخ پر عمل کرنا جائز نہیں ہوتا۔ یہ تو مجتہد کی بات ہے اور ہم جیسے عامی لوگ جن میں نہ اجتہاد و استنباط کی صلاحیت ہے اور نہ ہی روایتوں کی صحت کو جانچ پرکھ سکتے ہیں ان پر تو اپنے امام کی تقلید ہی واجب ہے ہمیں اپنے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے بتادیا ہے کہ عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی روایت زیادہ راجح ہے اس لئے ہم اسی پر عمل کریں گے۔

البحث الرابع فی القیاس ـ فصل القیاس حجة من حجج الشرع یجب العمل به عندانعدام ما فوقه من الدلیل فی الحادثة وقد ورد فی ذالک الاخبار والآثار قال علیه الصلاة والسلام لمعاذ بن جبل رضی الله عنه حین بعثه الی الیمن قال بم تقضی یا معاذ قال بکتاب الله قال فان لم تجد قال بسنة رسول الله صلی الله علیه وسلم قال فان لم تجد قال اجتهد برأیی فصوّبه رسول الله صلی الله علیه وسلم فقال الحمد لله الذی وفقّ رسولَ رسولِ الله (صلی الله علیه وسلم) علی ما یحبّ ویرضاه وروی ان امرأة خثعمیة اتت الیٰ رسول الله صلی الله علیه وسلم فقالت ان ابی کان شیخاً کبیراً ادرکه الحج ولا یستمسک علی الراحلة افیجزئنی ان احجّ عنه قال علیه السلام ارأیتِ لو کان علی ابیک دین فقضیته اما کان یجزئک فقال بلیٰ فقال علیه السلام فدین الله احق واولیٰ الحق رسول الله صلی الله علیه وسلم الحج فی حق الشیخ الفانی بالحقوق المالیة واشار الی علة مؤثرة فی الجواز وهی القضاء وهذا هو القیاس وروی ابن الصباغ وهو من سادات اصحاب الشافعی رحمه الله فی کتابه المسمّیٰ بالشامل عن قیس بن طلق بن علی انه قال جاء رجلٌ الی رسول الله صلی الله علیه وسلم کانه بدویّ فقال یانبی الله ما تری فی مس الرجل ذکره بعد ما توضأ فقال هل هو الا بضعة

منه وهٰذا هو القياس وسئل ابن مسعود رضی الله عنه عمّن تزوج امرأة ولم يسمّ لها مهراً وقد مات عنها زوجها قبل الدخول فاستمهل شهراً ثم قال اجتهد فيه برأيی فان كان صواباً فمن الله وان كان خطأ فمن ابن ام عبد فقال أُریٰ لها مهر مثل نسائها لاوكس فيها ولا شطط۔

ترجمہ:- چوتھی بحث قیاس کے بیان میں ہے۔ قیاس شرعی حجتوں میں سے ایک حجت ہے جس پر عمل کرنا واجب ہے کسی واقعہ میں اوپر والی دلیل کے نہ ہونے کے وقت۔ اور اس کے شرعی حجت ہونے میں کئی احادیث اور صحابہ رضی اللہ عنہم کے آثار وارد ہوئے ہیں۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ سے فرمایا جس وقت ان کو یمن بھیجا، ارشاد ہوا کس چیز کے ذریعے فیصلہ کرو گے اے معاذ، حضرت معاذ رضی اللہ عنہ نے جواب دیا اللہ تعالیٰ کی کتاب کے ذریعے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا اگر تم (وہ فیصلہ) کتاب اللہ میں نہ پاؤ تو حضرت معاذ رضی اللہ عنہ نے کہا، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت کے ذریعے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا اگر تم نے (وہ فیصلہ) سنت میں نہ پایا، حضرت معاذ رضی اللہ عنہ نے جواب دیا میں اپنے قیاس سے اجتہاد کروں گا۔ تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت معاذ رضی اللہ عنہ کی بات کو صحیح قرار دیا اور ارشاد فرمایا ساری تعریفیں اس اللہ کی ہیں جس نے رسول اللہ (صلی اللہ علیہ وسلم) کے قاصد کو اس چیز کی توفیق دی جس کو اللہ تعالیٰ پسند کرتا ہے اور جس سے وہ راضی ہوتا ہے، اور یہ روایت بھی کی گئی ہے کہ قبیلہ خثعم کی ایک عورت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئی اور کہنے لگی میرا باپ بہت زیادہ بوڑھا ہو گیا ہے اور اس پر حج فرض ہو گیا ہے اور وہ سواری پر بیٹھ نہیں سکتا کیا میرے لئے کافی ہوگی یہ بات کہ میں اس کی طرف سے حج کروں۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا تو بتا تو سہی کہ اگر تیرے باپ پر قرض ہوتا اور تو اس کی طرف سے ادا کرتی کیا وہ تیرے لئے کافی نہ ہوتا تو وہ کہنے لگی کیوں نہیں، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا اللہ تعالیٰ کا قرض ادا ہونے کا زیادہ حقدار اور لائق ہے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حج کو شیخ فانی کے حق میں حقوق مالیہ کے ساتھ ملایا اور جواز کی علت مؤثرہ کی طرف اشارہ فرمایا، اور وہ ادا کرنا ہے اور یہی تو

قیاس ہے اور ابن صباغؒ جو کہ امام شافعی رحمہ اللہ کے بڑے تلامذہ میں سے ہیں نے اپنی کتاب ''الشامل'' میں قیس بن طلق بن علی رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ ایک آدمی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آیا گویا کہ وہ دیہاتی لگ رہا تھا، اس نے کہا اے اللہ کے نبی آپ کی کیا رائے ہے اُس آدمی کے بارے میں جو وضو کرنے کے بعد اپنے ذکر کو ہاتھ لگالے تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا وہ ذکر اس کے جسم کا ہی تو ایک ٹکڑا ہے اور یہی قیاس ہے اور ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے پوچھا گیا اس آدمی کے بارے میں جس نے کسی عورت سے شادی کی اور اس کے لئے کوئی مہر مقرر نہیں کیا اور وہ (اس کا خاوند) اس کو چھوڑ کر مر گیا صحبت کرنے سے پہلے تو ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے ایک مہینے کی مہلت مانگی پھر ارشاد فرمایا میں اس کے بارے میں اپنے قیاس سے اجتہاد کر کے بتاؤں گا، اگر وہ قیاس صحیح ہوا، تو اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہوگا اور اگر غلط ہوا تو ابن ام عبد کی طرف سے ہوگا۔ اور فرمایا کہ میں خیال کرتا ہوں کہ اس عورت کے لئے مہر مثل ہے نہ اس میں کمی ہوگی اور نہ زیادتی ہوگی۔

تشریح:- چوتھی بحث قیاس کے بیان میں ہے اس کی پہلی فصل میں مصنف رحمہ اللہ نے قیاس کے شرعی حجت ہونے کو احادیث سے ثابت کیا ہے۔ سب سے پہلے قیاس کا لغوی اور اصطلاحی معنی سمجھیں۔

قیاس کا لغوی معنی:- قیاس کا لغوی معنی اندازہ کرنا اسی معنی سے اس کا فعل بھی استعمال ہوتا ہے کہا جاتا ہے قست الثوب بالذراع میں نے کپڑے کا اندازہ لگایا ذراع کے ساتھ اور قس النعل بالنعل جوتے کا اندازہ لگاؤ جوتے کے ساتھ۔

قیاس کا اصطلاحی معنی:- تعدیة الحکم من الاصل الی الفرع بعلة متحدة بینهما اصل سے فرع کی طرف حکم کو لے کر جانا دونوں (اصل اور فرع) کے درمیان علت متحدہ کے پائے جانے کی وجہ سے۔

اصل اس کو کہا جاتا ہے جس کے بارے میں قرآن وسنت میں کوئی نص وارد ہوئی ہو یا اس پر اجماع منعقد ہوا ہو اس کو مقیس علیہ بھی کہا جاتا ہے اور جس کو قیاس کیا جاتا ہے اس کو فرع کہا جاتا ہے اس کو مقیس بھی کہتے ہیں۔

مقیس علیہ میں جو معنی اس کے حکم کا سبب بنتا ہے یعنی جس معنی کی وجہ سے وہ حکم وارد ہوا ہے اسے علت متحدہ

اور علت مؤثرہ کہتے ہیں اور اس علت متحدہ پر جو اثر مرتب ہوتا ہے اس کو حکم کہتے ہیں وہ مرتب ہونے والا اثر فرض کا ہو، واجب، سنت، حرمت، کراہت، یا اباحت وغیرہ کا ہو جیسے اللہ تعالیٰ نے خمر یعنی شراب کے بارے میں نص وارد فرمائی ہے " انما الخمر والمیسر والانصاب والأزلام رجسٌ من عمل الشیطٰن فاجتنبوہ "ترجمہ:- شراب اور جوا اور بت اور فال کے تیر سب شیطان کے گندے کام ہیں سو ان سے باز آ جاؤ۔ خمر کو مقیس علیہ اور اصل کہا جائے گا مجتہد نے شراب سے اجتناب کرنے کے حکم میں تامل اور غور وفکر کیا تو معلوم ہوا کہ نشہ کی وجہ سے اس سے اجتناب کرنے کا حکم دیا گیا ہے تو دوسری نشہ آور چیزیں جن میں نشہ پایا جائے ان چیزوں کو فرع اور مقیس کہا جائے گا اور نشہ دینے کے معنی کو علت مؤثرہ اور علت متحدہ کہا جائے گا اور اس علت متحدہ پر حرام ہونے کا جو اثر مرتب ہوا ہے اس کو حکم کہا جائے گا۔

قولہ القیاس حجة الخ ۔مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ قیاس شرعی دلائل میں سے ایک دلیل ہے قیاس چونکہ سب سے کمزور دلیل ہے اس لئے کسی واقعہ میں جب کوئی نص یعنی آیت، روایت یا اجماع نہ ہو تو پھر قیاس پر عمل کرنا واجب ہے۔ مصنف رحمہ اللہ نے قیاس کے حجت شرعی ہونے کے مسئلے میں چند احادیث ذکر کی ہیں لیکن درحقیقت قیاس کا حجت ہونا قرآن، سنت اور اجماع تینوں سے ثابت ہے۔

قرآن کریم میں اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا "فاعتبروا یا اولی الابصار" اعتبار کرو اے بصیرت والو اعتبار کا معنی ہے قیاس بالشئی یعنی کسی چیز کو اس کے نظائر اور ہم مثلوں کی طرف لوٹانا، اس کا مطلب یہ ہے کہ جن مسائل کا حکم تمہیں قرآن وسنت میں نہ ملے تو تم ان مسائل کا اعتبار کرو ان مسائل پر جو قرآن وسنت میں مذکورہ ہیں۔ اور قیاس کے حجت ہونے کا ثبوت احادیث سے بھی ملتا ہے مصنف رحمہ اللہ نے بطور نمونہ کے تین مرفوع احادیث اور ایک صحابی کا اثر نقل کیا ہے ورنہ قیاس کے حجت ہونے کا ثبوت بہت ساری احادیث سے ملتا ہے۔

اجماع امت سے بھی قیاس کا حجت ہونا ثابت ہے پوری امت، صحابہ کرام تابعین اور تبع تابعین اور اس کے بعد تمام علماء غیر منصوص چیزوں کا حکم قرآن وسنت کے منصوص مسائل سے معلوم کرتے آئے ہیں سوائے خوارج اور روافض کے کہ وہ قیاس کے حجت ہونے کا انکار کرتے ہیں لیکن ان کے انکار سے اجماع پر کوئی اثر نہیں پڑتا اس لئے کہ وہ امت میں شامل ہی نہیں۔

اب مصنف رحمہ اللہ کے ذکر کردہ دلائل سنیں۔

پہلی دلیل: — رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ کو یمن کا حاکم اور قاضی بنا کر روانہ فرمایا تو ان سے پوچھا "بم تقضی یا معاذ" اے معاذ تم کس چیز کے ذریعے سے فیصلہ کرو گے تو حضرت معاذ رضی اللہ عنہ نے جواب دیا "بکتاب اللہ" اللہ تعالیٰ کی کتاب سے فیصلہ کروں گا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے پوچھا اگر تمہیں وہ فیصلہ کتاب اللہ میں نہ ملا تو، حضرت معاذ رضی اللہ عنہ نے جواب دیا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت سے فیصلہ کروں گا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے پوچھا اگر تمہیں وہ فیصلہ سنت میں نہ ملا تو، حضرت معاذ رضی اللہ عنہ نے جواب دیا "اجتهد برأیی" میں اپنی رائے اور قیاس سے اجتہاد کر کے فیصلہ کروں گا۔ اس پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "الحمد لله الذی وفق رسول رسول الله علی مایحب ویرضاه" شکر ہے اس اللہ کا جس نے رسول اللہ کے قاصد کو اس چیز کی توفیق دی جس کو اللہ اور اس کا رسول پسند کرتا ہے اور اس سے خوش ہوتا ہے اس سے یہ بات معلوم ہوئی غیر منصوص مسائل کے قیاس کرنے کو اللہ اور اس کا رسول پسند فرماتے ہیں اور قیاس کرنے والے سے خوش ہوتے ہیں اگر قیاس شرعی حجت نہ ہوتا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یہ بات کبھی ارشاد نہ فرماتے اور حضرت معاذ رضی اللہ عنہ کی بات کو رد کر دیتے اور ان کی بات کو درست قرار نہ دیتے۔

دوسری دلیل: — قبیلہ خثعم کی ایک عورت اسماء بنت عمیس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئی اور اس نے پوچھا کہ میرا باپ بہت بوڑھا ہے اس پر حج فرض ہے والد کی حالت یہ ہے کہ وہ سواری پر بیٹھ بھی نہیں سکتا کیا میں اس کی طرف سے حج کروں تو یہ ان کے حج فرض کی طرف سے کافی ہو جائے گا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا بھلا تو بتا تو سہی کہ تیرے والد پر کسی کا قرض ہو اور تو والد کی طرف سے قرض ادا کرے تو تیرا قرض ادا کرنا والد کی طرف سے کافی ہو جائے گا یا نہیں؟ اس عورت نے جواب دیا، کیوں نہیں یعنی ضرور کافی ہو جائے گا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا اللہ تعالیٰ کا قرض زیادہ حقدار اور لائق ہے اس بات کے کہ تیرے ادا کرنے سے تیرے والد کی طرف سے ادا ہو جائے مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے شیخ فانی کے حق میں حج کو حقوق مالیہ کے ساتھ ملحق کر دیا اور جواز کی علت مؤثرہ کی طرف بھی اشارہ فرما دیا جو کہ ادا کر دینا ہے یعنی جس طرح دوسرے کی طرف سے مالی قرض ادا کرنے سے ادا ہو جاتا ہے اسی طرح دوسرے کی طرف سے حج فرض ادا کرنے سے بھی ادا ہو جاتا ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا حج کو حقوق مالیہ کے ساتھ ملانا اور علت مؤثرہ کو بیان کرنا ہی تو قیاس ہے معلوم ہوا کہ قیاس شرعی حجت ہے اگر قیاس شرعی حجت نہ ہوتا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس طرح کبھی استدلال نہ

فرماتے۔

تیسری دلیل: — مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ابن صباغ جو امام شافعی رحمہ اللہ کے اونچے درجے کے شاگردوں میں سے ہیں انہوں نے اپنی کتاب الشامل میں حضرت قیس بن طلق بن علی رضی اللہ عنہ کی روایت سے یہ حدیث نقل کی ہے اس کے علاوہ امام ابوداؤد رحمہ اللہ اور امام ترمذی رحمہ اللہ نے بھی یہ حدیث اپنی سنن میں روایت کی ہے کہ ایک آدمی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آیا جو اپنی وضع قطع کے اعتبار دیہاتی سا لگ رہا تھا اور مسئلہ پوچھا کہ آپ کیا ارشاد فرماتے ہیں اس آدمی کے بارے میں جو وضو کرنے کے بعد اپنے ذکر کو چھولے تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا "هل هو الا بضعة منه" کہ ذکر بھی اس کے جسم کا ایک ٹکڑا ہی تو ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ذکر کو جسم کے دوسرے اعضاء پر قیاس فرمایا کہ جس طرح جسم کے دوسرے اعضاء کو ہاتھ لگانے سے وضو نہیں ٹوٹتا اسی طرح ذکر کو ہاتھ لگانے سے وضو نہیں ٹوٹتا جو جسم کا ہی ایک عضو ہے اور دونوں میں علت مؤثرہ کسی نجاست کا نہ نکلنا ہے۔

چوتھی دلیل: — حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کا اثر ہے جس کو امام طحاوی نے شرح معانی الآثار میں حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کے مشہور شاگرد حضرت علقمہ بن قیس سے روایت کیا ہے عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے اس آدمی کا مسئلہ پوچھا گیا جس نے ایک عورت سے شادی کی اور اس کے لئے مہر مقرر نہیں کیا اور اس کے ساتھ صحبت کرنے سے پہلے اس کا انتقال ہوگیا حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے ایک مہینے کی مہلت طلب کی کہ میں اس مسئلے میں اجتہاد کروں گا اس لئے کہ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کوئی حدیث سنی نہیں تھی اور نہ ہی کتاب اللہ میں اس عورت کے مہر کا بیان تھا حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ میں اس مسئلے میں اجتہاد اور قیاس کر کے بتاؤں گا اگر وہ قیاس صحیح ہوا تو اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہوگا اور اگر غلط ہوا تو ابن ام عبد یعنی میری طرف سے ہوگا پھر ایک مہینہ کے بعد وہ عورت آئی تو عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ ایسی عورت کے لئے مہر مثل ہوگا نہ اس مہر مثل میں کمی ہوگی اور نہ ہی زیادتی ہوگی اس واقعہ سے بھی معلوم ہوا کہ قیاس شرعی حجت ہے ورنہ عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ اپنے قیاس سے یہ فیصلہ نہ فرماتے۔

فصل شروط صحة القياس خمسة احدها ان لايكون في مقابلة النص و الثاني

ان لا یتضمن تغیر حکم من احکام النص والثالث ان لا یکون المعدیٰ حکما لا یعقل معناه والرابع ان یقع التعلیل لحکم شرعی لا لامر لغوی والخامس ان لا یکون الفرع منصوصا علیه۔

ترجمہ:- قیاس کے صحیح ہونے کی شرطیں پانچ ہیں ان میں سے پہلی شرط یہ ہے کہ قیاس نص کے مقابلے میں نہ ہو اور دوسری شرط یہ ہے کہ وہ قیاس نص کے احکام میں سے کسی حکم کی تبدیلی کو متضمن نہ ہو اور تیسری شرط یہ ہے کہ جس حکم کو متعدی کیا گیا وہ ایسا حکم نہ ہو جس کی علت عقل میں آنے والی نہ ہو اور چوتھی شرط یہ ہے کہ علت بیان کرنا حکم شرعی کے لئے ہو حکم لغوی کے لئے نہ ہو پانچویں شرط یہ ہے فرع پر کوئی نص وارد نہ ہوئی ہو۔

تشریح:- اس فصل میں مصنف رحمہ اللہ نے قیاس کے صحیح ہونے کی پانچ شرطیں ذکر فرمائی ہیں اگر پانچ شرطیں موجود ہوں تو قیاس کرنا صحیح ہوگا اور اگر ان میں سے کوئی شرط موجود نہ ہو تو قیاس کرنا صحیح نہیں ہوگا۔

پہلی شرط یہ ہے کہ قیاس نص کے مقابلے میں نہ ہو یعنی نص کے معارض نہ ہو اگر قیاس نص کے معارض ہو تو پھر قیاس صحیح نہیں اس لئے کہ قیاس سب سے کمزور دلیل ہے اس پر عمل اس وقت کیا جاتا ہے جب اس سے مافوق دلیل یعنی نص موجود نہ ہو، جب کسی مسئلے میں نص موجود ہو تو اس نص کے مقابلے میں قیاس نہیں کیا جائے گا۔

دوسری شرط یہ ہے کہ قیاس سے نص کے احکام میں سے کوئی حکم تبدیل نہ ہوتا ہو، تبدیل کا مطلب یہ ہے کہ نص مطلق ہو اور قیاس کرنے کے بعد وہ مقید ہو جاتی ہو تو یہ قیاس صحیح نہیں ہوگا[1] ہاں قیاس سے اتنی تبدیلی ہوتی ہے کہ نص سے ثابت ہونے والا حکم اصلی اور قطعی ہوتا ہے اور قیاس سے ثابت ہونے والا حکم غیر اصلی اور ظنی ہوتا ہے، یہ تبدیلی صحت قیاس کے خلاف نہیں ہوتی۔

تیسری شرط یہ ہے کہ جس حکم کو اصل سے فرع کی طرف متعدی کیا گیا ہے وہ غیر معقول المعنی نہ ہو اگر اصل کے حکم کی علت عقل میں آنے والی نہ ہو تو قیاس صحیح نہیں ہوگا، قیاس کرنے کے لئے ضروری ہے کہ اصل کا حکم معقول المعنی ہو۔

[1] کیونکہ قیاس کمزور دلیل ہے اس سے نص کو مقید کرنا جائز نہیں ہے۔

چوتھی شرط یہ ہے کہ تعلیل حکم شرعی کے لئے ہو حکم لغوی کے لئے نہ ہو یعنی علت بیان کرنے کا مقصد شریعت کے حکم کو ثابت کرنا ہو لغت کے حکم کو ثابت کرنا نہ ہو کیونکہ لغت کے احکام اور مسائل قیاس سے ثابت نہیں ہوا کرتے۔

پانچویں شرط یہ ہے کہ فرع پر نص وارد نہ ہوئی ہو یعنی جس حکم کو ثابت کرنے کے لئے قیاس کر رہے ہیں اس حکم پر کوئی نص وارد نہ ہوئی کیونکہ جس حکم پر نص وارد ہوئی ہے اس کے لئے اگر قیاس کرتے ہیں تو اس کی دو ہی صورتیں ہیں وہ قیاس نص کے موافق ہوگا یا مخالف ہوگا اگر قیاس نص کے موافق ہو تو قیاس کرنے کی ضرورت نہیں اس لئے کہ قیاس سے مافوق دلیل موجود ہے، جب قیاس سے مافوق دلیل موجود ہو تو قیاس کی ضرورت نہیں ہوتی، کیوں کہ قیاس سب سے کمزور دلیل ہے[له] اور اگر قیاس نص کے مخالف ہو تو اس قیاس کا کوئی اعتبار نہیں ایسا قیاس مردود ہوتا ہے، یہ ہمارے عام مشائخ حنفیہ کا قول ہے لیکن مشائخ سمرقند کے ہاں اگر قیاس نص کے موافق ہے تو یہ قیاس درست ہے اس لئے کہ یہ قیاس حقیقت میں نص کی تائید کے لئے ہوتا ہے کہ یہ حکم نص شرعی کے مطابق ہونے کے ساتھ ساتھ قیاس کے بھی موافق ہے اگر بالفرض اس مسئلے پر نص شرعی وارد نہ ہوتی تو قیاس سے بھی یہی حکم ثابت ہوتا صاحب ہدایہ عموماً اسی طرح کرتے ہیں کہ کسی حکم کو نص سے ثابت کرنے کے بعد قیاس اور عقلی دلیل بھی ذکر کر دیتے ہیں اور بعض اوقات نص کے ہوتے ہوئے قیاس اور عقلی دلیل کے ذکر کرنے پر ہی اکتفاء کرتے ہیں اس قیاس سے ان کا مقصود نص کی تائید اور تقویت ہوتی ہے حکم شرعی کو ثابت کرنے کے لئے قیاسی دلیل ذکر نہیں کرتے کہ یہ اعتراض کیا جائے کہ جب اس مسئلے میں نص وارد ہوئی ہے تو قیاس صحیح نہیں ہے۔

ومثال القياس فی مقابلة النص فيما حكى ان الحسن بن زياد سئل عن القهقهة فی الصلوٰة فقال انتقضت الطهارة بها قال السائل لو قذف محصنة فی الصلوٰة لا ينتقض به الوضوء مع ان قذف المحصنة اعظم جناية فكيف ينتقض بالقهقهة وهی دونه فهذا قياس فی مقابلة النص وهو حديث الا عرابی الذی فی عينه سوء و كذا لک اذا قلنا جاز حج المرأة مع المحرم فيجوز مع الا مينات كان هذا قيا ساً بمقابلة النص وهو قوله عليه السلام لا يحل لا مر أة تو ٔمن بالله

[له] اور یہ اس وقت مشروع ہوتا ہے جب اس سے مافوق دلیل موجود نہ ہو۔

والیوم الآخر ان تسافر فوق ثلثة ایام ولیا لیها الاومعهاابوها اوزوجها او ذورحم محرم منها ومثال الثانی وهو ما یتضمن تغییر حکم من احکام النص مایقال النیة شرط فی الوضوء بالقیاس علی التیمم فان هذا یوجب تغییر اٰیة الوضوء من الاطلاق الی التقیید وکذا لک اذاقلنا الطواف بالبیت صلوٰة بالخبر فیشترط له الطهارة وستر العورة کالصلوٰة کان هذاقیاساًیوجب تغییر نص الطواف من الاطلاق الی القید۔

ترجمہ:- اور نص کے مقابلے میں قیاس کرنے کی مثال اس واقعہ میں ہے جسے نقل کیا گیا ہے کہ حسن بن زیاد رحمہ اللہ سے نماز میں قہقہہ کا مسئلہ پوچھا گیا تو انہوں نے فرمایا اس سے وضوٹوٹ جائے گا سوال کرنے والا کہنے لگا کہ اگر کوئی آدمی نماز میں پاک دامن عورت پر تہمت لگائے تو اس سے اس کا وضونہیں ٹوٹے گا باوجود اس کے کہ پاک دامن عورت کو تہمت لگانا بڑا جرم ہے تو قہقہہ سے وضو کیسے ٹوٹے گا حالانکہ قہقہہ کا جرم تہمت کے جرم سے کم ہے یہ کہنا نص کے مقابلے میں قیاس کرنا ہے اور نص اس اعرابی کی حدیث ہے جس کی آنکھ میں کچھ خرابی تھی اور اسی طرح جب ہم کہیں کہ عورت کا محرم کے ساتھ حج کرنا جائز ہے تو بااعتماد عورتوں کے ساتھ بھی جائز ہوگا یہ کہنا نص کے مقابلے میں قیاس کرنا ہے اور نص نبی علیہ السلام کا وہ فرمان ہے کہ حلال نہیں ہے اس عورت کے لئے جو اللہ تعالیٰ اور آخرت کے دن پر ایمان رکھتی ہو یہ بات کہ وہ تین دن رات سے زیادہ سفر کرے مگر یہ کہ اس کے ساتھ اس کا باپ شوہر یا کوئی محرم رشتہ دار ہو اور دوسری شرط کی مثال'' اور دوسری شرط یہ ہے کہ وہ قیاس نص کے احکام میں سے کسی حکم کی تبدیلی کو متضمن ہو'' وہ ہے جو کہا جاتا ہے کہ نیت کرنا وضو میں شرط ہے تیمّم پر قیاس کرنے کی وجہ سے اس لئے کہ یہ قیاس وضو کی آیت کو مطلق ہونے سے مقید کرنے کی طرف تبدیلی کو ثابت کرتا ہے اور اسی طرح جب ہم کہیں کہ بیت اللہ شریف کے طواف کا نماز ہونا (کیطرح) ثابت ہے حدیث سے اس لئے طواف کے لئے وضو اور ستر عورت شرط ہوگا نماز کی طرح، یہ کہنا (ایسا قیاس کہنا ہوگا جو) طواف کی نص کو اطلاق سے قید لگانے کی طرف تبدیلی کو ثابت کرے گا۔

تشریح:۔ اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ نے پہلی دو شرطوں کی مثالیں ذکر فرمائی ہیں۔صحت قیاس کی پہلی شرط یہ تھی کہ قیاس نص کے مقابلے میں نہ ہومصنف رحمہ اللہ نے اس کی دو مثالیں ذکر فرمائی ہیں۔

پہلی مثال: ۔نص کے مقابلے قیاس کرنے کی مثال اس واقعہ میں ہے جو حضرت حسن بن زیاد رحمہ اللہ سے نقل کیا گیا ہے کہ ان سے کسی آدمی نے نماز میں قہقہہ لگانے کا مسئلہ دریافت کیا تو حسن بن زیاد رحمہ اللہ نے جواب دیا کہ قہقہہ سے وضوٹوٹ جاتا ہے سوال کرنے والے نے اس کے مقابلے میں قیاس کی صورت پیش کی کہ اگر کوئی آدمی نماز میں پاک دامن عورت پر تہمت لگائے تو اس سے صرف نماز ٹوٹتی ہے وضونہیں ٹوٹتا باوجود اس کے کہ پاک دامن عورت پر تہمت لگانے کا گناہ نماز میں قہقہہ لگانے کے گناہ سے زیادہ ہے تو نماز میں قہقہہ لگانا جو کم درجے کا گناہ ہے اس سے وضونہیں ٹوٹنا چاہیے مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ قیاس نص کے مقابلے میں ہے اس لئے یہ قیاس صحیح نہیں اور نص وہ حدیث ہے جو پہلے گزر چکی ہے کہ ایک ضریر البصر صحابی مسجد نبوی میں آئے اور گڑھے میں گر گئے نماز کے دوران ہی بعض صحابہ ہنس پڑے تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز کے بعد ارشاد فرمایا " **الا من ضحک منکم قهقهة فليعد الوضوء والصلوٰة جميعاً** " اس نص سے نماز میں قہقہہ سے وضو کا ٹوٹنا ثابت ہوتا ہے اور جو قیاس پیش کیا گیا ہے وہ اس نص کے مقابلے میں ہے اس لئے یہ قیاس صحیح نہیں ہوگا۔

دوسری مثال: ۔عورت اپنے محرم، باپ، بھائی، شوہر وغیرہ کے ساتھ حج وغیرہ کے سفر پر بالاتفاق جاسکتی ہے لیکن امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک عورت بغیر محرم کے حج وغیرہ کے سفر پر نہیں جاسکتی۔اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ بااعتماد عورتوں کے ساتھ بھی جاسکتی ہے۔اس لئے کہ جس طرح محرم کے ساتھ جانے سے اپنے نفس پر اعتماد ہوتا ہے اور فتنے سے امن ہوتا ہے اسی طرح کا اعتماد اور فتنے سے امن قابل اعتماد عورتوں کے ساتھ جانے سے بھی حاصل ہوتا ہے تو ان کے ساتھ حج وغیرہ کا سفر کرنا جائز ہوگا۔

مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ قیاس نص کے مقابلے میں ہے اور نص وہ حدیث ہے جو حضرت ابوامامہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا " **لایحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الأخر ان تسافر فوق ثلثة ايام ولياليها الا ومعها ابوها او زوجها او ذو رحم محرم منها** " یہ نص بغیر محرم کے عورت کے سفر کرنے کو ناجائز ثابت کرتی ہے اور جو قیاس پیش کیا گیا ہے وہ اس نص کے مقابلے میں ہے

اس لئے یہ قیاس درست نہیں ہوگا۔

قولہ : ومثال الثانی وھو ما یتضمن تغییر الخ صحت قیاس کی شرط ثانی مصنف رحمہ اللہ نے یہ بیان کی تھی کہ قیاس نص کے احکام میں سے کسی حکم کی تبدیلی کو متضمن نہ ہو اس دوسری شرط کی بھی مصنف رحمہ اللہ نے دو مثالیں ذکر فرمائی ہیں۔

پہلی مثال :- امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک وضو میں نیت کرنا شرط ہے وہ اس کو تیمّم پر قیاس کرتے ہیں۔ جس طرح تیمّم طہارت اور مفتاح للصلوٰۃ ہے اسی طرح وضو بھی طہارت اور مفتاح للصلوٰۃ ہے تیمم میں بالاتفاق نیت شرط ہے تو وضو میں بھی نیت شرط ہوگی۔

مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ قیاس آیت وضو کو مطلق سے مقید کی طرف تبدیلی کو ثابت کرتا ہے آیت وضو " **فاغسلوا وجوھکم وایدیکم الی المرافق وامسحوا برء وسکم وارجلکم الی الکعبین** " ہے اس آیت کریمہ میں اللہ تعالیٰ نے نیت کی کوئی قید ذکر نہیں فرمائی، مطلق طور پر چار اعضاء کا ذکر فرمایا ہے اگر ہم وضو میں نیت کو بھی شرط قرار دیدیں تو یہ مطلق آیت نیت کی شرط کے ساتھ مقید بن جائے گی، اور قرآن کی مطلق آیت کو قیاس سے مقید کرنا جائز نہیں۔

دوسری مثال :- امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے ہاں طواف میں وضو اور ستر عورت شرط نہیں۔ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک دونوں چیزیں شرط اور ضروری ہیں امام شافعی رحمہ اللہ نے طواف کو حدیث کی وجہ سے نماز پر قیاس کیا ہے اور حدیث نبی علیہ السلام کا فرمان ہے " **الطواف بالبیت صلوٰۃ** " بیت اللہ کا طواف نماز کی طرح ہے اور نماز میں وضو اور ستر عورت دونوں شرط ہیں تو طواف میں بھی دونوں شرط ہوں گی۔

مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ ایسا قیاس ہے جو طواف کی مطلق نص کی تبدیلی کو متضمن ہے اللہ تعالیٰ نے قرآن میں ارشاد فرمایا " **ولیطوفوا بالبیت العتیق** " یہ نص مطلق ہے اس میں وضو اور ستر عورت کی کوئی شرط مذکور نہیں اور اس قیاس کی وجہ سے مطلق نص مقید ہو کر تبدیل ہو جاتی ہے جو جائز نہیں ہے۔

ومثال الثالث وھو ما لا یعقل معناہ فی حق جواز التوضی بنبیذ التمر فانہ لو قال جاز بغیرہ من الانبذۃ بالقیاس علی نبیذ التمر او قال لو شجّ فی صلوتہ او

احتلم یبنی علیٰ صلوته بالقیاس علیٰ ما اذا سبقه الحدث لا یصح لان الحکم فی الاصل لم یعقل معناه فاستحال تعدیته الیٰ الفرع وبمثل هذا قال اصحاب الشافعی رحمهم الله قلتان نجستان اذا اجتمعتا صارتا طاهرتین فاذا افترقتا بقیتا علی الطهارة بالقیاس علی ما اذا وقعت النجاسة فی القلتین لان الحکم لو ثبت فی الاصل کان غیر معقول معناه۔

ترجمہ:- اور تیسری شرط کی مثال "اور تیسری شرط وہ ہے کہ حکم کا معنی (علت) عقل میں آنے والا نہ ہو" نبیذ تمر کے ساتھ وضو کے جائز ہونے کے حق میں ہے اس لئے کہ اگر کوئی کہے کہ دوسرے نبیذوں کے ساتھ وضو کرنا جائز ہے نبیذ تمر پر قیاس کرنے کی وجہ سے یا کوئی کہے کہ اگر کسی کا سر زخمی ہو گیا نماز میں یا اس کو احتلام ہو گیا تو وہ اپنی نماز پر بنا کرے گا اس صورت پر قیاس کرنے کی وجہ سے جب اس کو حدث پیش آ جائے تو یہ قیاس صحیح نہیں ہوگا اس لئے کہ اصل میں جو حکم ہے اس کا معنی (علت) عقل میں آنے والا نہیں ہے پس اس حکم کو فرع کی طرف متعدی کرنا محال ہو گیا۔ اور اسی طرح اصحاب شافعی رحمہم اللہ نے کہا ہے کہ دو ناپاک مٹکے جب جمع ہو جائیں تو وہ دونوں پاک ہو جائیں گے۔ اور جب وہ دونوں الگ الگ ہو جائیں تو وہ طہارت پر باقی رہیں گے اس صورت پر قیاس کرنے کی وجہ سے جب دو مٹکوں (کے برابر پانی) میں نجاست گر جائے اس لئے کہ حکم اگر اصل میں ثابت ہو جائے تو اس کا معنی (علت) عقل میں آنے والا نہیں ہے۔

تشریح:- اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ نے قیاس کے صحیح ہونے کی تیسری شرط کی مثال ذکر فرمائی ہے۔ تیسری شرط یہ تھی کہ جس حکم کو اصل سے فرع کی طرف متعدی کیا گیا ہے وہ غیر معقول المعنی نہ ہو بلکہ معقول المعنی ہو یعنی اس کی علت عقل میں آنے والی ہو۔ اگر اصل کا حکم غیر معقول المعنی ہو تو قیاس درست نہیں ہوگا۔

پہلی مثال:- پہلے مسئلہ سمجھیں، نبیذ تمر کھجور کے میٹھے پانی کو کہتے ہیں، اگر نبیذ تمر گاڑھا ہو تو اس سے بالاتفاق وضو کرنا جائز نہیں ہے لیکن اگر گاڑھا نہ ہو اور اس کی رقت اور سیلانیت باقی ہو تو ائمہ ثلاثہ اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک اس سے وضو کرنا جائز نہیں ہے لیکن امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ اور امام محمد رحمہ اللہ کے ہاں دوسرے پانی کی عدم

موجودگی میں اس سے وضو کرنا جائز ہے۔

ائمہ ثلاثہ اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ نبیذ تمر سے وضو اس لئے جائز نہیں کہ وضو ماء مطلق سے جائز ہوتا ہے اور نبیذ تمر ماء مطلق میں شامل نہیں ہے اگر یہ ماء مطلق ہوتا تو اس کا نام نبیذ نہ ہوتا اور وضو تو ماء مطلق سے جائز ہوتا ہے جب یہ ماء مطلق نہیں ہے تو اس سے وضو کرنا بھی جائز نہیں ہوگا۔

امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ اور امام محمد رحمہ اللہ کی دلیل حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی روایت ہے کہ نبی علیہ السلام نے نبیذ تمر کے متعلق ارشاد فرمایا "تمرة طيبة وماءٌ طهورٌ" کھجوریں بھی پاک ہیں اور پانی بھی پاک ہے۔اس حدیث کی وجہ سے خلاف قیاس نبیذ تمر سے وضو کا جائز ہونا ثابت ہوا ہے جبکہ قیاس کی رو سے اس سے وضو جائز نہیں ہونا چاہئے کیوں کہ نبیذ ماء مطلق میں شامل نہیں ہے۔

اب مثال سمجھیں مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ مشائخ میں سے اگر کوئی کہے کہ جس طرح نبیذ تمر سے وضو کرنا جائز ہے، اسی طرح دوسرے نبیذوں سے بھی وضو جائز ہوگا، مثلاً نبیذ زبیب اور نبیذ عنبیہ وغیرہ تو یہ قیاس صحیح نہیں ہوگا اس لئے کہ نبیذ سے وضو کا جائز ہونا خلاف قیاس حدیث سے ثابت ہوا ہے، جواز وضو کے حکم کی علت عقل میں آنے والی نہیں ہے اس لئے دوسرے نبیذوں کو نبیذ تمر پر قیاس نہیں کیا جائے گا۔

دوسری مثال: - کسی آدمی کو نماز میں قئی آ جائے یا نکسیر آ جائے تو وضو ٹوٹ جاتا ہے نمازی فوراً جا کر وضو کرے اور کسی کے ساتھ کلام نہ کیا ہو تو وہ اسی نماز پر بنا کر سکتا ہے یعنی جہاں سے اس کا وضو ٹوٹا تھا اسی جگہ سے نماز کو شروع کر سکتا ہے اس لئے کہ حدیث میں ہے **"من قاء اورعف فی صلوٰته فلينصرف وليتوضأ وليبن على صلاته مالم يتكلم"** مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر مشائخ میں سے کوئی کہے کہ نماز میں جس آدمی کا سر زخمی ہو جائے یا اس کو احتلام ہو جائے تو اس کے لئے نماز پر بنا کرنا جائز ہوگا قئی اور نکسیر پر قیاس کرنے کی وجہ سے تو یہ قیاس صحیح نہیں ہوگا اس لئے کہ قئی اور نکسیر کی صورت میں بناء کا مسئلہ خلاف قیاس اور خلاف عقل حدیث سے ثابت ہوا ہے اس کی علت (معنی) عقل میں آنے والی نہیں ہے کیونکہ وضو ٹوٹنے کے بعد چلنا پھرنا نماز کے منافی ہے اور نجاست کا نکلنا بھی نماز کے منافی ہے چاہیے تھا کہ نماز پر بناء جائز نہ ہوتی لیکن خلاف قیاس حدیث سے بناء کا جائز ہونا ثابت ہوا ہے اور جو خلاف قیاس ثابت ہو اس پر کسی دوسری چیز کو قیاس نہیں کیا جاتا اس لئے نماز میں سر کے زخمی ہونے اور احتلام ہو جانے کے مسئلے کو اس پر قیاس نہیں کیا جائے گا۔

تیسری مثال: - پہلے فقہی مسئلہ ذہن میں رکھیں، امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ اور امام شافعی رحمہ اللہ کا اس مسئلہ پر تو اتفاق ہے کہ قلیل پانی میں نجاست گر جائے تو وہ پانی ناپاک ہو جاتا ہے خواہ نجاست کا اثر اس میں ظاہر ہو یا نہ ہو اور اگر پانی کثیر ہے تو وہ اس وقت ناپاک ہوگا جب نجاست کا اثر اس میں ظاہر ہو اور اگر نجاست کا اثر کثیر پانی میں ظاہر نہ ہو تو وہ پانی ناپاک نہیں ہوگا البتہ ماء قلیل اور کثیر کی مقدار میں اختلاف ہے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا اصل مذہب یہ ہے کہ پانی کی قلت اور کثرت کا مدار مبتلیٰ بہ کی رائے پر ہے جس کو وہ قلیل سمجھے قلیل ہے اور جس کو وہ کثیر سمجھے کثیر ہے لیکن ہر آدمی صاحب رائے نہیں ہوتا اسی لئے متاخرین فقہاء حنفیہ نے فرمایا کہ اگر پانی دس مربع گز ہو تو وہ کثیر ہے اور جو اس سے کم ہو تو وہ قلیل ہے۔

اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک دو مٹکوں کے برابر پانی ہو تو وہ کثیر ہے اور جو اس سے کم ہو تو وہ قلیل ہے امام شافعی رحمہ اللہ کی دلیل نبی علیہ السلام کی حدیث ہے جو سنن ابوداؤد وغیرہ میں ہے کہ نبی علیہ السلام نے ارشاد فرمایا " اذا كان الماء قلتين لم يحمل الخبث " جب پانی دو مٹکے ہو تو وہ نجاست کو نہیں اٹھاتا یعنی نجس نہیں ہوتا۔ اگر پانی دو مٹکوں کے برابر ہو اور اس میں نجاست گر جائے تو وہ پانی ناپاک نہیں ہوگا الا یہ کہ اس میں نجاست کا اثر ظاہر ہو جائے اور پانی کا رنگ مزہ یا بو تبدیل ہو جائے تو وہ ناپاک ہو جائے گا اسی پر قیاس کرتے ہوئے امام شافعی رحمہ اللہ کے مقلدین میں سے امام نووی رحمہ اللہ نے کہا ہے کہ دو الگ الگ مٹکوں میں پانی ناپاک تھا اور ان دونوں مٹکوں کے پانی کو کسی نے ایک جگہ اکٹھا کر لیا تو ان کا پانی پاک ہو جائے گا اس کے بعد جب اس پانی کو الگ الگ کریں گے تو پانی پاک ہی رہے گا اور نجاست عود کر کے نہیں آئے گی اس لئے کہ جب پانی الگ الگ مٹکوں میں تھا تو ماء قلیل کی وجہ سے وہ پانی ناپاک ہو گیا تھا پھر دونوں مٹکوں کا پانی ایک جگہ جمع کر لیا گیا تو وہ کثیر پانی ہو گیا اور کثیر پانی میں نجاست گرے اور پانی کا کوئی وصف تبدیل نہ ہو تو وہ ناپاک نہیں ہوتا۔

اس حدیث کے جواب میں تو ہمارے بعض علماء احناف یہ کہتے ہیں کہ یہ حدیث قابل عمل ہونے کے لئے ثابت نہیں اس لئے کہ قلتين، قلة کا تثنیہ ہے اور قلة کے مختلف معانی آتے ہیں۔ (۱)۔ رأس الجبل، یعنی پہاڑ کی چوٹی۔ (۲)۔ قامت انسان (۳) مٹکہ۔ اگر قلة کا معنی رأس الجبل یا قامت انسان ہو تو پہاڑ کی چوٹی کے برابر یا قامت انسان کے برابر پانی ہمارے نزدیک بھی کثیر ہوگا۔ اور اگر قلة مٹکہ کے معنی میں ہو تو مٹکا متعین نہیں کہ وہ کتنا ہونا چاہئے۔ پھر بعض روایتوں میں " اذا كان الماء ثلاث قلال " آیا ہے اور بعض میں " اربعين قلة " آیا

ہے اس لئے یہ حدیث قابل عمل نہیں۔

لیکن مصنف رحمہ اللہ نے اس حدیث کا جواب یہ دیا ہے کہ اگر اصل میں یہ حکم ثابت ہو جائے اور ہم مان لیں کہ دو مٹکوں کے برابر پانی کثیر ہوتا ہے تو یہ حکم غیر معقول المعنی ہے اس کی علت عقل میں آنے والی نہیں ہے اور جس حکم کی علت عقل میں آنے والی نہ ہو اس پر کسی دوسرے حکم کو قیاس نہیں کیا جاسکتا۔ اس لئے دو ناپاک مٹکوں کو ملا کر ان کی پاکی کا حکم ثابت کرنے کا قیاس صحیح نہیں ہوگا، جس طرح کہ یہ قیاس امام نووی نے کیا ہے۔

ومثال الرابع وهوما يكون التعليل لا مر شرعی لا لامرلغوی فی قولهم المطبوخ المنصف خمر لان الخمر انما كان خمراً لا نه يخامر العقل وغيره يخامر العقل ايضاً فيكون خمراً بالقياس والسارق انما كان سارقاً لانه اخذ مال الغير بطريق الخفية وقد شاركه النباش فی هذا المعنی فيكون سارقاً بالقياس وهذا قياس فی اللغة مع اعترافه ان الاسم لم يوضع له فی اللغة والدليل علی فساد هذا النوع من القياس ان العرب يسمی الفرس ادهم لسواده وكميتا لحمرته ثم لايطلق هذا الاسم علی الزنجی والثوب الاحمر ولو جرت المقايسة فی الاسامی اللغوية لجاز ذالک لوجود العلة ولان هذا يؤدی الی ابطال الاسباب الشرعية وذالک لان الشرع جعل السرقة سبباً لنوع من الاحكام فاذا علقنا الحكم بما هو اعم من السرقة وهو اخذ مال الغير علی طريق الخفية تبين ان السبب كان فی الاصل معنی هو غير السرقة وكذا لک جعل شرب الخمر سبباً لنوع من الاحكام فاذا علقنا الحكم بامر اعم من الخمر تبين ان الحكم كان فی الاصل متعلقا بغير الخمر۔

ترجمہ:- اور چوتھی شرط کی مثال'' اور چوتھی مثال وہ ہے کہ علت کا بیان امر شرعی کے لئے ہو امر لغوی کے لئے نہ ہو'' شوافع کے اس قول میں ہے کہ انگور کے جس شیرے کو پکا کر آدھا کرلیا گیا ہو وہ خمر ہے اس لئے کہ خمر، خمر اسلئے ہوتی ہے کہ وہ عقل کو چھپا دیتی ہے اور اس کے علاوہ (مطبوخ

منصف وغیرہ) بھی عقل کو چھپا دیتا ہے تو وہ بھی خمر ہوگا اس قیاس کی وجہ سے اور سارق، سارق اس لئے ہوتا ہے کہ وہ دوسرے کا مال خفیہ طریقے سے لیتا ہے اور کفن چور بھی سارق کے ساتھ شریک ہے اس معنی میں تو وہ سارق ہوگا اس قیاس کی وجہ سے اور یہ لغت میں قیاس کرنا ہے امام شافعی رحمہ اللہ کے اس اعتراف کے باوجود کہ سارق کے نام کو لغت میں نباش کے لئے وضع نہیں کیا گیا اور قیاس کی اس نوع کے فاسد ہونے پر دلیل یہ ہے کہ عرب والے کالے گھوڑے کا نام ادہم رکھتے ہیں اس کے کالا ہونے کی وجہ سے اور سرخ گھوڑے کا نام کمیت رکھتے ہیں اس کے سرخ ہونے کی وجہ سے پھر یہ نام نہیں بولتے کالے حبشی اور سرخ کپڑے پر اور اگر لغوی ناموں میں قیاس جاری ہوتا تو یہ نام بولنا (سرخ کپڑے اور کالے حبشی پر) جائز ہوتا علت کے پائے جانے کی وجہ سے اور اس لئے (بھی) کہ یہ قیاس اسباب شرعیہ کو باطل کرنے کی طرف پہنچائے گا اور اسباب شرعیہ کو باطل کرنے کی طرف اس لئے پہنچائے گا کہ شریعت نے سرقہ کو احکام کی ایک نوع کے لئے سبب بنایا ہے پھر جب ہم قطع ید کے حکم کو معلق کر دیں اس چیز کے ساتھ جو سرقہ سے عام ہے اور سرقہ سے عام دوسرے کے مال کو خفیہ طریقے سے لینا ہے تو یہ بات ظاہر ہوگی کہ حکم کا سبب اصل میں ایسا معنی تھا جو سرقہ کے علاوہ تھا اور اسی طرح شریعت نے شراب پینے کو سبب بنایا ہے احکام کی ایک قسم کے لئے پھر جب ہم حکم کو معلق کر دیں اس چیز پر جو خمر سے عام ہے تو یہ بات ظاہر ہوگی کہ حکم اصل میں متعلق تھا خمر کے علاوہ کے ساتھ۔

تشریح: -اس عبارت میں مصنفؒ نے چوتھی شرط کے نہ پائے جانے کی مثالیں ذکر فرمائی ہیں۔

صحت قیاس کی چوتھی شرط یہ تھی کہ علت کا بیان کرنا حکم شرعی کو ثابت کرنے کے لئے ہو حکم لغوی کو ثابت کرنے کے لئے نہ ہو۔ اگر حکم لغوی کو ثابت کرنے کے لئے علت بیان کی جائے یعنی قیاس کیا جائے تو یہ قیاس صحیح نہیں ہوگا۔ مثال سے پہلے مسئلہ سمجھیں۔

مسئلہ :-احناف کے نزدیک **خمر (شراب)** انگور کے اس کچے شیرے کو کہا جاتا ہے جس میں جھاگ آنے لگے اور اس میں نشہ پیدا ہو جائے اس کا حکم یہ ہے کہ اس **خمر** کا ایک قطرہ بھی حرام ہے اگر چہ وہ نشہ آور نہ ہو اور اس کا پینا مو

جب حد ہے۔اور اس کو حلال سمجھنے والا کافر ہے اس لئے کہ اس کی حرمت قرآن کی نص قطعی سے ثابت ہے۔

مطبوخ منصف انگور کے اس شیرے کو کہتے ہیں جس کو اتنا پکایا گیا ہو کہ وہ آدھا رہ گیا ہو اس کا حکم یہ ہے کہ اس کی جو مقدار نشہ آور ہو وہ حرام ہے اور جو مقدار نشہ آور نہ ہو مثلاً ایک دو قطرے وغیرہ تو وہ حرام نہیں ہے اور اس کا پینا موجب حد نہیں ہے اور اس کو حلال سمجھنے والا کافر نہیں ہے۔

اب چوتھی شرط نہ پائے جانے کی **پہلی مثال** سمجھیں:-شوافع حضرات کہتے ہیں کہ مطبوخ منصف یعنی انگور کے جس شیرے کو اتنا پکایا گیا ہو کہ وہ پکتے پکتے آدھا رہ گیا ہو اور اس میں نشہ آ گیا ہو وہ بھی خمر ہے اس لئے کہ خمر کو خامر عقل ہونے کی وجہ سے خمر کہا جاتا ہے یعنی نشے کی وجہ سے وہ عقل کو چھپا دیتی ہے اور مطبوخ منصف بھی نشے کی وجہ سے عقل کو چھپا دیتا ہے۔اس لئے وہ بھی خمر ہوگا اور جو حکم خمر کا ہے وہی حکم مطبوخ منصف کا بھی ہوگا اور اس کا ایک قطرہ بھی پینا حرام ہوگا اور اس کو حلال سمجھنے والا کافر ہوگا۔

دوسری مثال:- نباش کفن چور احناف کے نزدیک سارق نہیں اس لئے مردے کا کفن چرانے پر اس کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا اور شوافع کے نزدیک نباش بھی سارق ہے اس لئے اس پر قطع ید کی سزا نافذ ہوگی شوافع نے نباش کو بھی سارق اس لئے قرار دیا ہے کہ سارق کو سارق اس لئے کہتے ہیں کہ وہ دوسرے کا مال خفیہ طریقے سے لیتا ہے اور اس معنی میں نباش بھی سارق کے ساتھ شریک ہے کہ وہ بھی میت کا کفن خفیہ طریقے سے لیتا ہے تو وہ بھی سارق ہوگا اور اس پر سارق کی حد جاری ہوگی۔

مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ دونوں مثالوں میں یہ لغت میں قیاس کرنا ہے پہلی مثال میں مطبوخ منصف کے لئے قیاس کے ذریعے خمر کا لغوی حکم یعنی خمر ہونا ثابت کیا اور پھر اس کیلئے شرعی حکم ثابت کیا اور دوسری مثال میں نباش کیلئے قیاس کے ذریعے لغوی حکم یعنی سارق ہونا ثابت کیا اور پھر سارق والا حکم شرعی اس کیلئے ثابت کیا تو یہ قیاس صحیح نہیں ہوگا کیونکہ قیاس کے صحیح ہونے کی شرط یہ ہے کہ وہ قیاس لغوی حکم کو ثابت کرنے کیلئے نہ ہو بلکہ شرعی حکم کو ثابت کرنے کیلئے ہو۔

مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ امام شافعی رحمہ اللہ نے مطبوخ منصف کو خمر پر لغۃً قیاس کیا اور نباش کو بھی سارق پر لغۃً قیاس کیا اس کے باوجود کہ خود امام شافعی رحمہ اللہ اس بات کا اعتراف کرتے ہیں کہ خمر کے نام کو مطبوخ منصف کے لئے لغۃً وضع نہیں کیا گیا اور سارق کے نام کو نباش کیلئے لغت میں وضع نہیں کیا گیا اگر یہ قیاس صحیح ہوتا تو

عربی لغت میں مطبوخ منصف کو خمر کہنا صحیح ہونا اور نباش کو سارق کہنا صحیح ہوتا حالانکہ مطبوخ منصف کو خمر کہنا اور نباش کو سارق کہنا لغت میں صحیح نہیں یہ اس بات کی دلیل ہے کہ مطبوخ منصف اور چیز ہے اور خمر الگ چیز ہے اور سارق اور چیز ہے اور نباش دیگر چیز ہے، معلوم ہوا کہ مطبوخ منصف کا حکم الگ ہوگا اور خمر کا شرعی حکم دوسرا ہوگا، اسی طرح نباش اور سارق کا حکم بھی الگ الگ ہوگا ۔

قوله والدليل على فساد هذا النوع من القياس الخ ۔مصنف رحمہ اللہ نے امام شافعی رحمہ اللہ کے اس قیاس کے فاسد ہونے پر دو دلیلیں ذکر فرمائی ہیں۔

پہلی دلیل :- عرب والے کالے گھوڑے کو ادھم کہتے ہیں، ادھم دھمۃ سے ہے اس کا معنی ہوتا ہے کالا ہونا لیکن کالے حبشی کو عرب والے ادہم نہیں کہتے اور اسی طرح عرب والے سرخ گھوڑے کو کمیت کہتے ہیں یہ کَمُتَ سے ماخوذ ہے بمعنی سرخ ہونا لیکن سرخ کپڑے کو کمیت نہیں کہتے اگر لغوی ناموں میں قیاس جاری ہوتا تو کالا رنگ ہونے کی وجہ سے حبشی کو ادہم کہنا اور سرخ کپڑے کو سرخ رنگ ہونے کی وجہ سے کمیت کہنا جائز ہوتا حالانکہ یہ بالکل جائز نہیں ہے جب حبشی کو کالا رنگ ہونے کے باوجود ادھم کہنا اور سرخ کپڑے کو سرخ رنگ ہونے کے باوجود کمیت کہنا جائز نہیں تو معلوم ہوا کہ لغت میں قیاس کرنا جائز نہیں ۔

دوسری دلیل :- امر لغوی کو ثابت کرنے کیلئے قیاس کرنا اس لئے بھی فاسد ہے کہ اگر لغت میں قیاس کرنا جائز ہو جائے تو اس سے اسباب شرعیہ باطل ہو جائیں گے اور جس قیاس سے شرعی اسباب باطل ہو جائیں وہ قیاس خود باطل ہے کیونکہ اسباب شرعیہ کا صحیح ہونا دلائل شرع سے ثابت ہو چکا ہے۔

اس قیاس سے اسباب شرعیہ اس طرح باطل ہوں گے کہ شریعت نے سرقہ کو احکام کی ایک قسم یعنی قطع ید کے حکم کا سبب قرار دیا ہے" **كما قال تعالىٰ والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما** "اگر ہم قطع ید کے حکم کو اس چیز کے متعلق کردیں جو سرقہ سے بھی عام ہے تو اس سے یہ بات ظاہر ہوگی کہ قطع ید کا سبب سرقہ کے علاوہ دوسری چیز ہے اور وہ دوسرے کے مال کو خفیہ طریقے سے لینا ہے اور سرقہ کا معنی اس سے خاص ہے اس لئے کہ سرقہ کہا جاتا ہے دوسرے کے مال محرز کو خفیہ طریقے سے لینا جس کی مقدار کم سے کم دس درہموں کی مالیت کے برابر ہو سرقہ کی اس تعریف سے معلوم ہوا کہ غصب سرقہ نہیں ہوگا، غیر محفوظ جگہ سے مال اٹھانا سرقہ نہیں ہوگا اور دس درہم سے کم مال اٹھانا سرقہ نہیں ہوگا اگر چپکے سے مال لینے کو بھی قطع ید کا سبب قرار دیدیں تو قطع ید کے لئے سرقہ کا شرعی سبب ہونا باطل ہو جائے گا۔

اسی طرح شریعت نے شرب خمر کو احکام کی ایک قسم یعنی حد کا سبب قرار دیا ہے اگر ہم حد کے حکم کو ہر اس چیز

کے ساتھ متعلق کر دیں جو نشہ دیتی ہو اور عقل کو چھپا لیتی ہو تو اس سے یہ بات معلوم ہوگی کہ حد کا سبب خمر سے ایک عام معنی ہے خمر نہیں ہے حالانکہ شریعت نے حد کا سبب شرب خمر کو قرار دیا ہے اس قیاس سے شرعی سبب کا بطلان لازم آتا ہے اور جس قیاس سے شرعی سبب کا بطلان لازم آئے وہ قیاس خود باطل ہوگا، لہٰذا لغت میں قیاس کرنا بھی باطل ہوگا۔

ومثال الشرط الخامس وهو ما لا يكون الفرع منصوصاً عليه كما يقال اعتاق الرقبة الكافرة في كفارة اليمين والظهار لايجوز بالقياس على كفارة القتل ولو جامع المظاهر في خلال الاطعام يستانف الاطعام بالقياس على الصوم ويجوز للمحصر ان يتحلل بالصوم بالقياس على ا لمتمتع والمتمتع اذا لم يصم في ايام التشريق يصوم بعدها بالقياس على قضاء رمضان .

ترجمہ:- اور پانچویں شرط کی مثال ''اور پانچویں شرط یہ ہے کہ فرع پر کوئی نص وارد نہ ہو'' جیسے کہ کہا جاتا ہے کافر رقبہ کو قسم اور ظہار کے کفارے میں آزاد کرنا جائز نہیں ہے کفارہ قتل پر قیاس کرنے کی وجہ سے اور اگر ظہار کرنے والے آدمی نے کھانا دینے کے دوران جماع کر لیا تو وہ دوبارہ کھانا دے گا روزے پر قیاس کرنے کی وجہ سے اور مُحصر کیلئے جائز ہے کہ وہ روزے رکھ کر حلال ہو جائے متمتع پر قیاس کرنے کی وجہ سے اور متمتع جب ایام تشریق میں روزے نہ رکھ سکا تو وہ ایام تشریق کے بعد روزے رکھ سکے گا قضاء رمضان پر قیاس کرنے کی وجہ سے۔

تشریح:- اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ نے صحت قیاس کی پانچویں شرط کی مثالیں بیان فرمائی ہیں۔ پانچویں شرط یہ تھی کہ فرع منصوص علیہ نہ ہو یعنی جس کو قیاس کیا جا رہا ہے اس کے متعلق قرآن وسنت میں کوئی نص وارد نہ ہوئی ہو اگر فرع کے متعلق قرآن وسنت میں کوئی نص وارد ہوئی ہے تو یہ قیاس کرنا صحیح نہیں۔ مصنف رحمہ اللہ نے اس کی چار مثالیں ذکر فرمائی ہیں۔

پہلی مثال:- احناف کے نزدیک کفارہ قتل میں مومن رقبہ کا آزاد کرنا ضروری ہے کافر رقبہ کا آزاد کرنا جائز نہیں ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے قرآن میں مومن رقبہ کے آزاد کرنے کا حکم فرمایا ہے ارشاد فرمایا '' فتحرير رقبة مؤ منة ''

اور قسم وظہار کے کفارے میں مطلق رقبہ کو آزاد کرنا جائز ہے خواہ وہ مومنہ ہو یا کافرہ ہو کیونکہ اللہ تعالیٰ نے ان دونوں کفاروں میں مطلق رقبہ کی آزادی کا حکم فرمایا۔

امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک کفارہ یمین اور کفارہ ظہار میں بھی مومن رقبہ آزاد کرنا ضروری ہے کافر رقبہ کا آزاد کرنا جائز نہیں ہے، امام شافعی رحمہ اللہ اس کو قتل خطأ کے کفارے پر قیاس کرتے ہیں اور دونوں کے درمیان علت مشترکہ کفارے کا ہونا ہے قتل خطاء کے کفارے میں مومن رقبہ کا آزاد کرنا ضروری ہے تو یمین وظہار کے کفارے میں بھی مومن رقبہ کا آزاد کرنا ضروری ہوگا۔

ہم اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ ظہار ویمین کے کفارے کو قتل خطاء کے کفارے پر قیاس کرنا صحیح نہیں اس لئے کہ ظہار ویمین کے کفارے میں نص وارد ہوئی ہے اور نص میں اللہ تعالیٰ نے مطلق رقبہ کی آزادی کا حکم فرمایا ہے تو ہم کفارہ قتل پر قیاس کر کے رقبہ میں ایمان کی قید نہیں لگائیں گے کیونکہ کفارہ ظہار اور یمین منصوص علیہ ہے اور نص کا درجہ قیاس سے قوی ہوتا ہے۔ اسی لئے نص پر عمل کیا جائے گا قیاس پر عمل نہیں کیا جائے گا۔

دوسری مثال: — مظاہر جب ظہار کرنے کے بعد اپنی بیوی کے پاس جانا چاہے تو جانے سے پہلے کفارہ ادا کرے اس کا کفارہ یہ ہے کہ جماع کرنے سے پہلے غلام آزاد کرے اور اگر غلام آزاد نہیں کرسکتا تو جماع کرنے سے پہلے دو مہینے کے لگاتار روزے رکھے اگر اس نے روزے رکھنے کے دوران بیوی سے جماع کرلیا تو جتنے روزے رکھ چکا تھا وہ **کالعدم** ہو جائیں گے اور اسے دوبارہ نئے سرے سے روزے رکھنے پڑیں گے مثلاً ایک مہینے کے روزے رکھ چکا تھا کہ بیوی سے جماع کرلیا تو دوبارہ نئے سرے سے دو ماہ کے لگاتار روزے پورے کرنے پڑیں گے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے غلام کی آزادی اور روزے رکھنے کے ساتھ قبل الجماع کی قید ذکر فرمائی ہے، **كما قال الله تعالىٰ۔**

"والذين يظاهرون من نسائهم ثم يعودون لماقالوا فتحرير رقبة من قبل ان يتمآسا

الىٰ ان قال فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين من قبل ان يتمآسا "

اور اگر دو مہینے کے لگاتار روزے نہیں رکھ سکتا تو ساٹھ مسکینوں کو کھانا دے، اگر اس نے کچھ مسکینوں کو کھانا دیدیا اور بیوی سے جماع کرلیا تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک **اس کیلئے** نئے سرے سے اتنے مسکینوں کو کھانا کھلانا ضروری نہیں ہے مثلاً تیس مسکینوں کو کھانا دینے کے بعد بیوی سے جماع کرلیا تو از سر نو ساٹھ مسکینوں کو کھانا دینا ضروری نہیں ہے بلکہ بقیہ تیس مسکینوں کو ہی کھانا دے گا اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے مسکینوں کو کھانا دینے کے ساتھ قبل الجماع کی

قید ذکر نہیں فرمائی اس کو مطلق ذکر فرمایا ہے ارشاد ہے " **فمن لم یستطع فاطعام ستین مسکینا** "

لیکن امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر اس نے کھانا دینے کے دوران جماع کرلیا تو از سرنو ساٹھ مسکینوں کو کھانا دینا ضروری ہے اور پہلا دیا ہوا کھانا کالعدم ہو جائے گا۔

امام شافعی رحمہ اللہ اطعام کو روزوں پر قیاس کرتے ہیں جس طرح دو مہینے کے روزے جماع سے پہلے رکھنا ضروری ہے اسی طرح ساٹھ مسکینوں کو کھانا دینا بھی جماع سے پہلے ضروری ہے لیکن ہم اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ اطعام منصوص علیہ ہے اس پر نص وارد ہوئی ہے اس لئے اس کو روزوں پر قیاس نہیں کریں گے۔

تیسری مثال:- **مُحصَر** اس مُحرِم کو کہا جاتا ہے جسے حج یا عمرہ ادا کرنے سے روک دیا جائے، امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اس کے حلال ہونے کا طریقہ یہ ہے کہ قربانی کا جانور حدود حرم میں بھیج کر ذبح کرائے اور جب جانور کے ذبح ہو جانے کا یقین ہو جائے تو احرام کھول کر حلال ہو جائے اگر قربانی کرنے پر قادر نہ ہو تو اسی حالت احرام میں رہے گا حلال نہیں ہو سکے گا۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے محصر کے بارے میں ارشاد فرمایا " **ولا تحلقوا رء وسکم حتی یبلغ الھدی محلہ** " تم محصر ہو جاؤ تو اپنے سروں کو نہ منڈواؤ جب تک قربانی کا جانور اپنے ٹھکانے کو نہ پہنچ جائے اور قربانی کا ٹھکانہ حدود حرم ہے۔

متمتع اس حاجی کو کہتے ہیں جو حج تمتع کرے اس پر دم تمتع یعنی حج تمتع کے شکرانے میں قربانی کرنا واجب ہوتا ہے اگر وہ قربانی کرنے کی طاقت نہ رکھتا ہو تو دس روزے اس طرح رکھے کہ تین روزے ایام حج میں ہوں اور سات روزے ایام حج کے بعد ہوں۔ امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر محصر قربانی کرنے کی طاقت نہ رکھتا ہو تو وہ دس روزے رکھ کر حلال ہو جائے جس طرح متمتع قربانی کرنے کی طاقت نہ رکھتا ہو تو اس پر دس روزے رکھنا واجب ہے اور دونوں میں علت مشترکہ قربانی کی طاقت نہ رکھنا ہے۔

لیکن ہم اس کے جواب میں کہتے ہیں محصر کو متمتع پر قیاس نہیں کر سکتے اس لئے کہ محصر منصوص علیہ ہے اس پر نص وارد ہوئی ہے اور وہ نص **ولا تحلقوا رء وسکم حتی یبلغ الھدی محلہ** ہے جب محصر پر نص وارد ہوئی ہے تو اس نص پر ہی عمل کیا جائے گا اس کو متمتع پر قیاس نہیں کیا جائے گا کیونکہ قیاس کا درجہ نص سے کمزور ہے۔

چوتھی مثال:- متمتع اگر قربانی کرنے کی طاقت نہ رکھتا ہو تو اس کے بدلے میں دس روزے اس طرح رکھے کہ تین روزے ایام حج میں ہوں اور سات روزے حج سے فارغ ہونے کے بعد ہوں، اگر وہ تین روزے ایام حج میں نہ رکھ

سکا یہاں تک کہ دس ذوالحجہ کا دن آ گیا تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اب اس پر قربانی کرنا ضروری ہو گیا کسی سے قرض لے کر ہر حال میں قربانی کر لے۔

امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر ایام حج میں روزے نہ رکھ سکا تو ایام حج کے بعد دس روزے رکھ لے امام شافعی رحمہ اللہ ان روزوں کو قضاء رمضان پر قیاس کرتے ہیں کہ اگر کسی کے ذمے رمضان کے روزے باقی تھے تو وہ آنے والے رمضان سے پہلے قضاء کر لے لیکن اگر آنے والے رمضان سے پہلے قضاء نہیں کر سکا تو اس کے بعد قضاء کر لے اور دونوں میں علت مشترکہ روزوں کا اپنے وقت سے فوت ہو جانا ہے۔

لیکن ہم اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ متمتع کے روزوں کو قضاء رمضان کے روزوں پر قیاس نہیں کر سکتے اس لئے کہ متمتع کے روزوں کے بارے میں نص وارد ہوئی ہے اور وہ نص حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا اثر ہے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے پاس ایک آدمی آیا اور کہا کہ میں نے حج تمتع کیا ہے اور قربانی کے بدلے میں ایام حج میں روزے نہیں رکھ سکا ہوں تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا اب تم قربانی کرو اس نے کہا میں قربانی نہیں کر سکتا تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا اپنے قبیلے کے کسی آدمی سے قرض لے کر قربانی کرو اس نے کہا کہ میرا قبیلہ یہاں نہیں ہے تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اپنے غلام سے کہا کہ اس کو ایک بکری کی قیمت کے برابر پیسے دیدو، دیکھیں حضرت عمر رضی اللہ عنہ اس شخص کو روزے رکھنے کا حکم نہیں فرمایا بلکہ قربانی کرنے کا ہی حکم دیا، اس نص کے ہوتے ہوئے ان روزوں کو قضاء رمضان کے روزوں پر قیاس نہیں کر سکتے کیونکہ قیاس کے صحیح ہونے کی شرط یہ ہے کہ اس پر نص وارد نہ ہوئی ہو حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا یہ اثر غیر مدرک بالقیاس ہونے کی وجہ سے حدیث مرفوع کی طرح ہے حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے یہ مسئلہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہو گا اس لئے اس آدمی کو قربانی کرنے کا امر فرمایا۔

فصل القياس الشرعي هو ترتب الحكم في غير المنصوص علىٰ معنىً هو علةٌ لذالك الحكم في المنصوص عليه ثم انما يعرف كون المعنى علةً بالكتاب وبالسنة وبالاجماع وبالاجتهاد وبالاستنباط.

ترجمہ:- قیاس شرعی وہ حکم کا مرتب ہونا ہے غیر منصوص علیہ میں ایسے معنی کی بنا پر کہ وہ معنی اسی حکم کی علت ہو منصوص علیہ میں پھر اس معنی کا علت ہونا معلوم ہو گا کتاب اللہ سے اور سنت سے اور اجماع

سے اور اجتہاد و استنباط سے۔

تشریح: - اس فصل میں مصنف رحمہ اللہ نے قیاس شرعی کی تعریف اور اس کا رکن بیان فرمایا ہے اس سے پہلے کی دو فصلوں میں مصنف رحمہ اللہ نے حجیت قیاس اور صحت قیاس کی شرائط کو بیان فرمایا تھا۔ مصنف رحمہ اللہ کے نزدیک حجیت قیاس اور صحت قیاس کی شرائط اہم تھیں اس لئے مصنف رحمہ اللہ نے اس بحث کو قیاس کی تعریف پر مقدم ذکر فرمایا۔

قیاس شرعی کی ایک تعریف پہلے گذر چکی ہے جو بعض شارحین نے ذکر کی تھی ''تعدية الحكم من الاصل الى الفرع لعلة متحدة بينهما '' یہاں مصنف رحمہ اللہ نے ایک اور تعریف ذکر فرمائی ہے۔ ''هو ترتب الحكم فى غير المنصوص عليه على معنى هو علة لذالک الحكم فى المنصوص عليه ''قیاس شرعی اس کو کہتے ہیں کہ منصوص علیہ میں جو معنی حکم کی علت بنا ہے اسی معنی کی وجہ سے غیر منصوص علیہ میں حکم کا ثابت ہو جانا مثلاً شراب میں سکر کا معنی حرام ہونے کے حکم کی علت بنا ہے اسی سکر کے معنی کی وجہ سے غیر منصوص میں حرمت کا جو حکم ثابت ہوتا ہے اس کو قیاس شرعی کہتے ہیں۔

ہمارے مشائخ کا اس بات پر تو اتفاق ہے کہ غیر منصوص علیہ میں حکم، علت کی وجہ سے ثابت ہوتا ہے لیکن اس میں اختلاف ہوا ہے کہ منصوص علیہ میں حکم علت کی وجہ سے ثابت ہوتا ہے یا عین نص کی وجہ سے ثابت ہوتا ہے مشائخ عراق کی رائے یہ ہے کہ منصوص علیہ کا حکم عین نص کی وجہ سے ثابت ہوتا ہے اور اس کی علت صرف تعدیہ کیلئے ہوتی ہے یعنی اصل سے فرع کی طرف حکم کو متعدی کرنے کیلئے ہوتی ہے۔

لیکن مشائخ سمرقند اور امام شافعی رحمہ اللہ کی رائے یہ ہے کہ منصوص علیہ میں حکم علت کی وجہ سے ثابت ہوتا ہے نص کی وجہ سے ثابت نہیں ہوتا نص تو صرف حکم کی پہچان کیلئے ہوتی ہے۔

مصنف رحمہ اللہ نے قیاس کی جو تعریف ذکر کی ہے اس سے پتہ چلتا ہے کہ ان کا رجحان مشائخ سمرقند کے مسلک کی طرف ہے اسی لئے انھوں نے قیاس کی تعریف میں کہا ہے کہ حکم کا مرتب ہونا غیر منصوص علیہ میں ایسے معنی کی وجہ سے جو منصوص علیہ کے حکم کی علت ہے معلوم ہوا کہ منصوص علیہ میں حکم علت کی وجہ سے مرتب ہوا ہے نہ کہ نص کی وجہ سے۔ پھر یہی علت اصل اور فرع کے درمیان مشترک ہوتی ہے اور اسی علت پر حکم کا دارومدار ہوتا ہے اور اسی علت کو رکن قیاس کہا جاتا ہے پھر جو حکم کی علت بنا ہے اس کا علت ہونا کتاب اللہ سے معلوم ہوگا یا سنت رسول اللہ

صلی اللہ علیہ وسلم سے معلوم ہوگا یا اجماع سے یا مجتہدین کے اجتہاد اور استنباط سے معلوم ہوگا۔

فمثال العلة المعلومة بالكتاب كثرة الطواف فانها جعلت علةً لسقوط الحرج فى الاستيذان فى قوله تعالىٰ ليس عليكم ولا عليهم جناح بعد هن طوّافون عليكم بعضكم على بعض ثم اسقط رسول الله عليه الصلاة والسلام حرج نجاسة سؤر الهرة بحكم هذه العلة فقال عليه الصلاة و السلام الهرة ليست بنجسة فانها من الطوّافين عليكم والطوافات فقاس اصحابنا جميع ما يسكن فى البيوت كالفارة والحية على الهرة بعلة الطواف وكذلک قوله تعالىٰ يريد الله بكم اليسر ولا يريد الله بكم العسر بين الشرع ان الا فطار للمريض والمسافر لتيسير الا مر عليهم ليتمكنوا من تحقيق مايترجح فى نظر هم من الاتيان بوظيفة الوقت اوتا خيره الى ايام اخر.

ترجمہ:- پس اس علت کی مثال جو کتاب اللہ سے معلوم ہوئی ہو کثرت طواف ہے اس لئے کہ کثرت طواف کو علت بنایا گیا ہے اجازت طلب کرنے میں حرج کے ساقط ہونے کیلئے اللہ تعالیٰ کے فرمان "**ليس عليكم ولا عليهم جناح بعد هن طوافون عليكم بعضكم على بعض**" میں (ترجمہ) نہیں ہے تم پر اور نہ ان پر کوئی گناہ ان تین اوقات کے بعد، تم آپس میں ایک دوسرے کے پاس آنے جانے والے ہو۔ پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بلی کے جھوٹے کی نجاست کے حرج کو ساقط کر دیا اس علت کے حکم کی وجہ سے چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا بلی ناپاک نہیں ہے اس لئے کہ وہ تمہارے پاس بچوں اور باندیوں کی طرح آنے جانے والیوں میں سے ہے پھر ہمارے علماء نے قیاس کیا ان چیزوں کو جو گھروں میں رہتی ہیں جیسے چوہا اور سانپ، بلی پر طواف کی علت کی وجہ سے اور اسی طرح اللہ تعالیٰ کا فرمان "**يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر**" ہے (ترجمہ) اللہ تعالیٰ تمہارے ساتھ آسانی چاہتے ہیں اور تمہارے ساتھ تنگی نہیں چاہتے۔ شریعت نے بیان کر دیا کہ مریض اور مسافر کیلئے افطار کرنا ان پر روزے کے معاملے کو آسان بنانے کیلئے ہے تاکہ وہ قادر ہو جائیں اس چیز کے ثابت کرنے پر جو

ان کی نظروں میں راجح ہو یعنی وقتی فرض کو بجالانا یا اس کو دوسرے دنوں تک مؤخر کرنا۔

تشریح:- اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ نے اس علت کی مثالیں بیان فرمائی ہیں جو کتاب اللہ سے معلوم ہوئی ہو۔ کتاب اللہ سے جو علت معلوم ہوئی ہو اس کی مثال کثرت طواف ہے یعنی زیادہ آنا جانا اور زیادہ آمد و رفت رکھنا۔

اللہ تعالیٰ نے قرآن میں ارشاد فرمایا:

"یا یھاالذین اٰمنوا لیستأذنکم الذین ملکت ایمانکم والذین لم یبلغوا الحلم منکم ثلٰث مرات من قبل صلوٰۃ الفجر و حین تضعون ثیابکم من الظھیرۃ ومن بعد صلوٰۃ العشاء ثلٰث عورات لکم لیس علیکم ولا علیھم جناح بعد ھن طوافون علیکم بعضکم علی بعض"

اے ایمان والو چاہیئے کہ تم سے تمہاری باندیاں اور نابالغ چھوٹے بچے (تمہارے گھروں میں آنے کے لئے) تین اوقات میں اجازت لیا کریں صبح کی نماز سے پہلے اور دوپہر کے وقت جبکہ تم اپنے کپڑے اتار دیتے ہو اور عشاء کے بعد یہ تین اوقات تمہارے شرم کے اوقات ہیں ان تین اوقات کے بعد تم پر اور ان پر کوئی گناہ نہیں ہے، تم آپس میں ایک دوسرے کے پاس آنے جانے والے ہو۔

آیت کریمہ میں اللہ تعالیٰ نے گھر میں کام کرنے والی باندیوں اور چھوٹے بچوں کو حکم دیا کہ وہ تین اوقات میں تمہارے گھروں میں آنے کیلئے تم سے اجازت لیا کریں فجر کی نماز سے پہلے دوپہر کے وقت اور عشاء کے بعد یہ تین اوقات تمہارے شرم کے اوقات ہیں ان اوقات میں آدمی سونے والے کپڑے پہن کر سونے کی تیاری میں ہوتا ہے اور اس حالت میں کسی آدمی کے سامنے آنے کو وہ پسند نہیں کرتا اس لئے ان تین اوقات میں گھر میں آنے کیلئے اجازت لینا ضروری ہے لیکن ان تین اوقات کے علاوہ نابالغ بچوں اور باندیوں کے بغیر اجازت کے داخل ہونے میں کوئی حرج اور گناہ نہیں اور اس کی علت کثرت طواف ہے اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا" لیس علیکم ولا علیھم جناح بعد ھن طوافون علیکم بعضکم علی بعض "یعنی ان تین اوقات کے علاوہ بھی اگر اجازت کو ضروری قرار دیا جائے تو ان کو بھی اور آپ کو بھی تکلیف اور حرج ہوگا اس لئے تمہاری خدمت کیلئے تمہارے پاس

کثرت سے ان کی آمدورفت ہوتی ہے اگر اوقات ثلثہ کے علاوہ اجازت لینا ضروری ہوتا تو اس میں حرج تھا اللہ تعالیٰ نے اجازت لینے کے سلسلے میں اس حرج کو ساقط کرنے کیلئے بغیر اجازت کے آنے کو جائز قرار دے دیا اور اس حرج کو ساقط کرنے کی علت کثرت طواف کو قرار دیا ارشاد فرمایا "**طوافون علیکم بعضکم علی بعض**"۔

پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کثرت طواف کی اسی علت کی وجہ سے بلی کے جھوٹے کی نجاست کے حرج کو ساقط کر دیا ارشاد فرمایا" **الھرۃ لیست بنجسۃ فانھا من الطوافین علیکم والطوافات**" بلی ناپاک نہیں ہے اس لئے کہ یہ بچوں اور باندیوں کی طرح تمہارے پاس آتی رہتی ہے جب بلی گھروں میں زیادہ آمدورفت رکھتی ہے اور گھر کی چیزوں کو اس سے بچانا مشکل ہوتا ہے اگر اس کے جھوٹے کو نجس قرار دیا جاتا تو اس میں لوگوں کا حرج تھا نبی علیہ السلام نے اس حرج کی وجہ سے اس کے جھوٹے کی نجاست کو ـــــ ساقط فرما دیا۔ اسی وجہ سے ائمہ ثلاثہ اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ نے فرمایا کہ بلی کا جھوٹا پاک ہے لیکن طرفین کے نزدیک بلی کا جھوٹا مکروہ تنزیہی ہے اس لئے کہ ایک حدیث میں بلی کو درندہ کہا گیا ہے فرمایا "**الھرۃ من السبع**" بلی درندوں میں سے ہے درندوں کا جھوٹا ناپاک ہوتا ہے تو بلی کا جھوٹا بھی ناپاک ہونا چاہیئے اور قیاس کا تقاضہ بھی یہ ہے کہ بلی کا جھوٹا ناپاک ہو اس لئے کہ جھوٹے کا دارومدار لعاب پر ہوتا ہے اور لعاب گوشت سے بنتا ہے جب بلی کا گوشت نجس ہے تو اس سے بننے والا لعاب بھی نجس ہوگا اور اس نجس لعاب کی وجہ سے وہ پانی بھی نجس ہونا چاہیئے تو قیاس اور اس حدیث کا تقاضہ یہ ہے کہ بلی کا جھوٹا ناپاک ہو لیکن امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ کثرت طواف کی علت کی وجہ سے نجاست تو ساقط ہو جائے گی البتہ حدیث اور قیاس کی وجہ سے کم از کم کراہت باقی رہے گی۔

مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ پھر ہمارے علماء نے کثرت طواف کی علت کی وجہ سے گھر میں رہنے والے جانوروں کو بلی پر قیاس کیا اور نجاست کے حرج کو ساقط کرنے کیلئے علت طواف کی وجہ سے ان کے جھوٹے کو پاک قرار دیدیا۔ مثلاً سانپ اور چوہا وغیرہ گھروں میں رہتے ہیں گھروں کی زمین کچی ہو تو اس میں بل بنا لیتے ہیں اور چھپ جاتے ہیں پھر موقع ملنے پر باہر نکلتے ہیں اور کھانے پینے کے چیزوں میں منہ ڈالتے ہیں اگر ان کے جھوٹے کو ناپاک قرار دیا جائے تو اس میں حرج تھا اس لئے اس حرج کی وجہ سے ان کے جھوٹے کی نجاست کے حکم کو علماء نے ساقط کر دیا۔ (اس قیاس شبیہ وجہ سے)

اشکال: - بلی کے جھوٹے کی نجاست خلاف قیاس حدیث کی وجہ سے ساقط ہوگئی اور جو چیز خلاف قیاس ثابت ہو وہ اپنے مورد کے ساتھ خاص ہوتی ہے اس پر کسی دوسری چیز کو قیاس نہیں کیا جاتا تو چاہیئے تھا کہ اس پر دوسرے سواکن

البیوت کو قیاس نہ کیا جاتا حالانکہ علماء احناف نے اس پر سانپ اور چوہے کے جھوٹے کو قیاس کیا ہے۔

جواب: - بلی کے جھوٹے کی نجاست حدیث کی وجہ سے خلاف قیاس **ساقط** ہوئی تھی مگر ضرورت کی وجہ سے ساقط ہوئی تھی یہ ضرورت بلی کے علاوہ جہاں پر ہوگی وہاں بھی خلاف قیاس سقوط نجاست کا حکم ثابت ہو جائے گا جیسے سانپ بچھو اور چوہا اور جہاں یہ ضرورت نہیں ہوگی وہاں سقوط نجاست کا حکم بھی ثابت نہیں ہوگا جیسے کتا گھروں میں رہتا ہے اس سے بچنا آسان ہے اس لئے اس کی نجاست کا حکم ساقط نہیں ہوگا بلکہ اس کا جھوٹا نجس ہوگا۔

قوله و كذالك قوله تعالىٰ يريد الله بكم اليسر الخ - کتاب اللہ سے معلوم ہونے والی علت کی دوسری مثال اللہ تعالیٰ نے اس آیت میں ارشاد فرمائی ہے **يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر** اللہ تعالیٰ تمہارے ساتھ آسانی کرنا چاہتے ہیں تنگی کرنا نہیں چاہتے۔ اس سے پہلے اللہ تعالیٰ نے مریض اور مسافر کو رمضان کے روزے افطار کرنے کی اجازت دی ارشاد فرمایا "**فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام أخر**" تم میں سے جو بیمار ہو یا سفر پر ہو تو وہ روزے کو افطار کر لے اور اتنے ہی روزے دوسرے دنوں میں رکھ لے اس افطار کی علت اللہ تعالیٰ نے یسر اور آسانی بیان فرمائی۔ اب مریض اور مسافر روزہ رکھنے اور نہ رکھنے کے سلسلے میں صوم اور افطار میں سے جس پر قادر ہو جائیں اس کو اختیار کر لیں روزہ رکھنے میں انھیں آسانی معلوم ہو تو روزہ رکھ لیں اور اگر افطار میں اپنے لئے آسانی سمجھیں تو اس کو اختیار کر لیں۔

وباعتبار هذا المعنى قال ابو حنيفة رحمه الله المسافر اذا نوى فى ايام رمضان واجبا اٰخر يقع عن واجب اٰخر لانه لماثبت له الترخص بما يرجع الى مصالح بدنه وهو الا فطار فلان يثبت له ذالك بما يرجع الى مصالح دينه وهو اخراج النفس عن عهدة الواجب اولى.

ترجمہ: - اور آسانی کے اسی معنی کے اعتبار کی وجہ سے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے فرمایا ہے کہ مسافر نے جب رمضان میں کسی دوسرے واجب روزے کی نیت کی تو دوسرا واجب روزہ ہی واقع ہوگا اس لئے کہ جب مسافر کے لئے رخصت ثابت ہوئی اس چیز کی جو اس کے بدنی فوائد کی طرف لوٹتی ہے اور وہ روزہ نہ رکھنا ہے تو اس کیلئے اس چیز کی رخصت بطریق اولی ثابت ہوگی جو اس کے دینی فوائد

کی طرف لوٹتی ہے اور وہ اپنے آپ کو واجب کی ذمہ داری سے نکالنا ہے۔

تشریح:- اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ نے امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے حوالے سے رخصت افطار کی علت پر ایک جزئی مسئلہ متفرع کر کے ذکر فرمایا ہے، چنانچہ فرماتے ہیں کہ مسافر کے لئے رمضان کے روزے کو افطار کرنیکی رخصت حاصل ہے اور ان کے ذمے سے روزہ رکھنے کا لزوم ان کی آسانی کی وجہ سے ساقط ہے تو اگر مسافر نے رمضان کے مہینے میں کسی دوسرے واجب روزے مثلاً قضاء یا کفارہ یا نذر کی نیت کی تو دوسرا واجب روزہ ہی ادا ہوگا اس لئے کہ روزہ نہ رکھنے سے اس کو بدنی قوت حاصل ہوگی اور سفر کرنے میں سہولت ہوگی اور دوسرا واجب روزہ رکھنے سے اس کو دینی فائدہ حاصل ہوگا اس طرح کہ وہ واجب کی ذمہ داری سے نکل جائے گا اور آخرت کے گناہ سے بچ جائے گا۔ جب مسافر کو بدنی فائدے کی وجہ سے اللہ تعالیٰ نے افطار کی رخصت دی ہے تو دینی فائدے کیلئے دوسرا واجب روزہ رکھنے کی اجازت اور رخصت بطریق اولیٰ ثابت ہوگی کیونکہ دینی فائدہ دنیوی مصلحت اور فائدے سے مقدم ہوتا ہے۔

لیکن صاحبین کے نزدیک مسافر نے رمضان میں دوسرے واجب روزہ کی نیت کی تو رمضان ہی کا روزہ ادا ہوگا اس لئے کہ جب اس نے دوسرے واجب روزہ کی نیت کی تو اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ ان کی آسانی روزہ رکھنے میں ہے اس لئے افطار کی رخصت ساقط ہو جائے گی۔

ومثال العلة المعلومة بالسنة في قوله عليه الصلوة والسلام ليس الوضوء على من نام قائماً اوقاعداً او راكعاًاوساجداً انما الوضوء على من نام مضطجعاً فانه اذا نام مضطجعاً استرخت مفاصله جعل استرخاء المفاصل علة فيتعدى الحكم بهذه العلة الى النوم مستنداًاومتكئاً الى شئى لو ازيل عنه لسقط وكذلك يتعدى الحكم بهذه العلة الى الاغماء والسكر وكذالك قوله عليه السلام توضئى وصلى وان قطرالدم على الحصير قطرا فانه دم عرق انفجر جعل انفجارا لدم علة فتعدى الحكم بهذه العلة الى الفصد والحجامة .

ترجمہ:- سنت سے معلوم ہونے والی علت کی مثال نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کے اس فرمان میں

ہے (ترجمہ) کہ وضو واجب نہیں ہوتا اس آدمی پر جو سو گیا ہو کھڑے کھڑے یا بیٹھے بیٹھے یا رکوع کی حالت میں یا سجدے کی حالت میں وضو تو اس آدمی پر واجب ہوتا ہے جو سو گیا ہو پہلو کے بل اس لئے کہ جب وہ پہلو کے بل سوتا ہے تو اس کے اعضاء ڈھیلے ہو جاتے ہیں نبی علیہ السلام نے اعضاء کے ڈھیلا ہونے کو (نقض وضو کی) علت قرار دیا پس نقض وضو کا حکم اسی علت کی وجہ سے متعدی ہوگا ٹیک لگا کر سونے کی طرف یا کسی چیز پر تکیہ لگا کر سونے کی طرف اس طرح کہ اگر اس چیز کو اس سے ہٹا دیا جائے تو وہ گر جائے اور اسی طرح نقض وضو کا حکم متعدی ہوگا اسی علت کی وجہ سے بیہوشی اور نشے کی طرف اور اسی طرح ہے حضور علیہ السلام کا فرمان (ترجمہ) تو وضو کر اور نماز پڑھ اگرچہ خون ٹپکتا رہے چٹائی پر اس لئے کہ یہ رگ کا خون ہے جو بہہ پڑا ہے نبی علیہ الصلوۃ والسلام نے خون کے بہنے کو علت قرار دیا ہے اس لئے وضو کا حکم متعدی ہوگا رگ کھلوانے اور پچھنے لگانے کی طرف۔

تشریح:- اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ نے سنت سے معلوم ہونے والی علت کی دو مثالیں بیان فرمائی ہیں۔

پہلی مثال:- نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کا فرمان ہے " لیس الوضوء علی من نام قائما اوقاعداً اوراکعاً او ساجداً انما الوضوء علی من نام مضطجعاً فانہ اذا نام مضطجعاً استرخت مفاصلہ "۔ وضو واجب نہیں ہوتا اس آدمی پر جو کھڑے کھڑے یا بیٹھے بیٹھے سو گیا ہو (بلکہ) وضو تو اس آدمی پر واجب ہوتا ہے جو پہلو کے بل سو گیا ہو اس لئے کہ جب وہ پہلو کے بل (کروٹ پر) سوتا ہے تو اس کے اعضاء ڈھیلے ہو جاتے ہیں۔ اس حدیث میں نبی علیہ السلام نے وضو کے ٹوٹنے کی علت خود ارشاد فرمائی کہ پہلو کے بل سونے سے وضو اس لئے ٹوٹتا ہے کہ اعضاء اور جوڑ بند ڈھیلے پڑ جاتے ہیں جس کی وجہ سے ہوا خارج ہو جاتی ہے اور انسان کو پتہ بھی نہیں چلتا اب استرخاء مفاصل کی علت جس نیند میں بھی پائی جائے گی اس سے وضو ٹوٹ جائے گا اور جس نیند میں یہ علت نہیں پائی جائے گی اس سے وضو بھی نہیں ٹوٹے گا۔

اسی علت کی وجہ سے نقض وضو کا حکم متعدی ہوگا ایسی چیز پر ٹیک لگا کر یا تکیہ لگا کر سونے کی طرف کہ اگر اس چیز کو ہٹا دیا جائے تو وہ گر جائے اس لئے کہ اس نیند میں بدن کا بوجھ ٹیک اور تکیئے پر آ جاتا ہے اور اعضاء ڈھیلے ہو جاتے ہیں تو استرخاء مفاصل کی علت پائے جانے کی وجہ سے وضو ٹوٹ جائے گا اور کھڑے ہو کر یا بیٹھ کر یا رکوع

سجدے کی حالت میں کوئی سوگیا تو اس نیند سے اعضاء ڈھیلے نہیں پڑتے اس لئے اس سے وضو بھی نہیں ٹوٹے گا۔اسی طرح استرخاء مفاصل کی یہی علت بیہوشی اور نشے میں بھی پائی جاتی ہے تو بے ہوشی اور نشہ سے وضو ٹوٹ جائے گا۔ اس لئے کہ کوئی باوضو آدمی بیہوش ہوگیا یا نشہ میں مبتلا ہوگیا تو اس کا بھی وضو ٹوٹ جائے گا۔

دوسری مثال:۔ سنت سے معلوم ہونے والی علت کی دوسری مثال نبی علیہ السلام کے اس فرمان سے معلوم ہوتی ہے جو آپ ﷺ نے حضرت فاطمہ بنت ابی حبیش رضی اللہ عنہا سے فرمایا تھا۔انہیں استحاضہ کا خون آتا تھا انھوں نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے مسئلہ پوچھا "انی امرأۃ استحاض حیضۃ شدیدۃ افاصلی" میں وہ خاتون ہوں کہ مجھے کثرت سے خون آتا ہے کیا میں اس حالت میں نماز پڑھ لیا کروں تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے انھیں ارشاد فرمایا "اغتسلی" تو غسل کرلے اس کے بعد نماز کا وقت ہوجائے تو "توضئی وصلی وان قطر الدم علی الحصیر قطراً فانہ دم عرق انفجر" ہر نماز کے وقت کے لئے تو وضو کرلیا کر اور اسی حالت میں نماز پڑھ لیا کر اگرچہ خون کے قطرے نماز کی چٹائی پر ٹپکتے رہیں اس لئے کہ یہ رگ کا خون ہے جو (بیماری کی وجہ سے) بہہ پڑا ہے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس حدیث میں خون بہنے کو وجوب وضو کی علت قرار دیا ہے مستحاضہ عورت کے لئے نماز کا وقت نکل جانے کے بعد تازہ وضو کرنا واجب ہے، اگرچہ نقض وضو کا کوئی اور سبب خروج ریح وغیرہ نہ پایا گیا ہو اور اس تازہ وضو کی علت خون کا مسلسل جاری ہونا ہے خون کے مسلسل بہنے کی اسی علت کی وجہ وجوب وضو کا حکم فصد (رگ کھلوانے) اور حجامت (پچھنے لگوانے) کی طرف متعدی ہوگا۔

یعنی جس آدمی نے رگ کھلوائی یا پچھنے لگوائے اور اس کے بعد اس کا خون مسلسل بہتا رہا تو اس کا وضو بھی نماز کا وقت نکلنے سے ٹوٹ جائے گا اور دوسری نماز کیلئے تازہ وضو کرنا واجب ہوگا یہی حکم دائمی نکسیر اور سلسل البول کے مریض کا بھی ہے کہ وہ بھی نجاست کے مسلسل نکلنے کی علت کی وجہ سے ہر نماز کے وقت کیلئے تازہ وضو وجوبی طور پر کرے گا۔

ومثال العلۃ المعلومۃ بالاجماع فیما قلنا الصغر علۃ لولایۃ الاب فی حق الصغیر فیثبت الحکم فی حق الصغیرۃ لوجود العلۃ والبلوغ عن عقل علۃ لزوال ولایۃ الاب فی حق الغلام فیتعدی الحکم الی الجاریۃ بھذہ العلۃ وانفجار الدم علۃ الانتقاض للطھارۃ فی حق المستحاضۃ فیتعدی الحکم الی غیرھا لوجود

العلة .

ترجمہ:- اور اجماع سے معلوم ہونے والی علت کی مثال ہمارے اس قول میں ہے جو ہم نے کہا کہ باپ کی ولایت کے لئے صغر علت ہے صغیر کے حق میں تو باپ کی ولایت کا حکم صغیرہ میں ثابت ہوگا اسی علت کے پائے جانے کی وجہ سے اور عقل کے ساتھ بالغ ہونا علت ہے باپ کی ولایت کے زائل ہونے کیلئے بالغ لڑکے کے حق میں تو زوال ولایت کا حکم اسی علت کی وجہ سے متعدی ہوگا بالغ لڑکی کی طرف اور خون کا مسلسل جاری ہونا وضو ٹوٹنے کی علت ہے مستحاضہ عورت کے حق میں تو وضو ٹوٹنے کا حکم مستحاضہ کے علاوہ کی طرف متعدی ہوگا اسی علت کے پائے جانے کی وجہ سے۔

تشریح:- اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ نے اجماع سے معلوم ہونے والی علت کی تین مثالیں بیان فرمائی ہے۔

پہلی مثال:- اجماع سے معلوم ہونے والی علت کی مثال ہمارے اس قول میں ہے جو ہم نے کہا کہ صغر علت ہے باپ کی ولایت کے لئے نابالغ بچے کے حق میں ولایت سے مراد ولایت اجبار ہے نابالغ بچے کی شادی کرانے کے اختیار کو ولایت اجبار کہتے ہیں باپ کو اپنے نابالغ بچے کی ولایت اجبار حاصل ہے اور اس کی علت بالاجماع صغر ہے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ اور امام شافعی رحمہ اللہ کا اس پر اجماع ہے کہ نابالغ لڑکے پر باپ کی ولایت کے حکم کی علت صغر ہے۔ تو صغر کی اسی علت کی وجہ سے باپ کی ولایت کا حکم نابالغ بچی کی طرف بھی متعدی ہوگا خواہ وہ نابالغ بچی باکرہ ہو یا ثیبہ ہو اس سے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے مسلک کی تائید ہوتی ہے کہ صغیرہ خواہ باکرہ ہو یا ثیبہ ہو اس پر باپ کو ولایت اجبار حاصل ہوگی لیکن امام شافعی رحمہ اللہ کے ہاں صغیرہ پر باپ کی ولایت کی علت باکرہ ہونا ہے خواہ وہ بالغہ ہو یا نابالغہ ہو اس لئے ثیبہ صغیرہ اور ثیبہ کبیرہ پر باپ کو ولایت حاصل نہیں ہوگی۔ لیکن اجماع سے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے مسلک کی تائید ہوتی ہے کہ جب صغیر میں ولایت اب کے حکم کی علت صغر ہے تو صغیرہ میں بھی ولایت اب کے حکم کی علت صغر ہونی چاہئے باکرہ ہونا نہیں ہونی چاہئے۔

دوسری مثال:- لڑکے کا عقل کے ساتھ بالغ ہونا باپ کی ولایت کے زائل ہونے کی علت ہے اور اس میں امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ اور امام شافعی رحمہ اللہ کا اجماع ہے، جب بچہ عاقل بالغ ہو جائے تو اس پر بالاجماع باپ کو ولایت حاصل نہیں ہوگی تو اسی علت کی وجہ سے زوال ولایت کا حکم عاقلہ بالغہ لڑکی کی طرف بھی متعدی ہوگا اور امام شافعی رحمہ

اللہ کے ہاں عاقلہ بالغہ لڑکی میں باپ کی ولایت کے زائل ہونے کی علت ثیبہ ہونا ہے عقل کے ساتھ بالغہ ہونا نہیں ہے لیکن اجماع سے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے مسلک کی تائید ہوتی ہے کہ جب عاقل بالغ لڑکے میں باپ کی ولایت کے زائل ہونے کی علت عقل کے ساتھ بالغ ہونا ہے تو عاقلہ بالغہ لڑکی میں بھی زوال ولایت کے حکم کی علت عقل کے ساتھ بالغ ہونا چاہیے ثیبہ ہونا نہیں چاہیے۔

تیسری مثال: -مستحاضہ عورت کے حق میں وضوٹوٹنے کی علت بالا جماع خون کا جاری ہونا ہے تو خون کے جاری ہونے کی اسی علت کی وجہ سے وضوٹوٹنے کا حکم مستحاضہ کے علاوہ کی طرف بھی متعدی ہوگا اور مستحاضہ کے علاوہ دائمی نکسیر کا مریض اور سلسل البول کا مریض ہے۔

ثم بعد ذالک نقول القیاس علی نوعین احدهما ان یکون الحکم المعدّیٰ من نوع الحکم الثابت فی الاصل والثانی ان یکون من جنسہٖ مثال الاتحاد فی النوع ما قلنا انّ الصغر علة لولایة الانکاح فی حق الغلام فیثبت ولایة الانکاح فی حق الجاریة لوجود العلة فیها وبه یثبت الحکم فی الثیب الصغیرة وکذالک قلنا الطواف علة سقوط نجاسة السؤرفی سؤر الهرة فیتعدی الحکم الی سؤر سواکن البیوت لوجود العلة وبلوغ الغلام عن عقل علة زوال ولایة الانکاح فیزول الولایة عن الجاریة بحکم هذه العلة.

ترجمہ: -پھر ہم کہتے ہیں کہ قیاس دو قسم پر ہے ان دو میں پہلی قسم یہ ہے کہ جس حکم کو متعدی کیا گیا ہے وہ اصل میں ثابت ہونے والے حکم کی نوع میں سے ہو اور دوسری قسم یہ ہے کہ اصل میں ثابت ہونے والے حکم کی جنس میں سے ہو۔ نوع میں متحد ہونے کی مثال وہ ہے جو ہم نے کہا کہ صغر علت ہے ولایت انکاح کی لڑکے کے حق میں تو ولایت انکاح ثابت ہوگی لڑکی کے حق میں اسی علت کے پائے جانے کی وجہ سے اس لڑکی میں اور اسی صغر کی علت کی وجہ سے ولایت انکاح کا حکم ثیبہ صغیرہ میں ثابت ہوگا اور اسی طرح ہم نے کہا کہ کثرت طواف بلی کے جھوٹے میں اس جھوٹے کی نجاست کے ساقط ہونے کی علت ہے تو سقوط نجاست کا یہ حکم گھروں میں رہنے والے جانوروں کے جھوٹے

کی طرف متعدی ہوگا اسی علت کے پائے جانے کی وجہ سے اور لڑکے کا عقل کے ساتھ بالغ ہونا ولایت انکاح کے زائل ہونے کی علت ہے تو ولایت انکاح زائل ہوگی لڑکی سے اسی علت کے حکم کی وجہ سے۔

تشریح:۔ مصنف رحمہ اللہ نے علت کی تین اقسام ذکر کرنے کے بعد حکم کے متعدی ہونے کے اعتبار سے قیاس کی دو قسمیں ذکر فرمائی ہیں اگر چہ یہاں علت کی چوتھی قسم اجتہاد واستنباط سے معلوم ہونے والی علت کو بیان کرنا چاہیئے تھا لیکن قیاس کی ان دو قسموں کا بیان مصنف رحمہ اللہ کے نزدیک اہم تھا اس لئے ان کو علت کی چوتھی قسم کے ذکر پر مقدم کر دیا۔

پہلی قسم:۔ قیاس کی پہلی قسم یہ ہے کہ جس حکم کو فرع کی طرف متعدی کیا گیا ہے وہ حکم اصل میں ثابت ہونے والے حکم کے ساتھ نوع میں متحد ہو اور نوع میں متحد ہونے کا مطلب یہ ہے کہ فرع کا حکم بعینہٖ اصل کا حکم ہو لیکن دونوں کا محل الگ الگ ہو۔

دوسری قسم:۔ قیاس کی دوسری قسم یہ ہے کہ جس حکم کو فرع کی طرف متعدی کیا گیا ہے وہ حکم اصل میں ثابت ہو نے والے حکم کے ساتھ جنس میں متحد ہو اور جنس میں متحد ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اصل اور فرع کا حکم ایک وصف میں متحد اور دوسرے وصف میں مختلف ہو یا دوسرے الفاظ میں یوں کہہ دیں کہ وہ حکم مضاف میں متحد ہو اور مضاف الیہ میں مختلف ہو۔

قیاس متحد فی النوع کی مصنف رحمہ اللہ نے تین مثالیں ذکر فرمائی ہیں قیاس متحد فی النوع کا مطلب یہ ہے کہ فرع کا حکم بعینہٖ اصل کا حکم ہو لیکن دونوں کا محل الگ الگ ہو۔

پہلی مثال:۔ نابالغ لڑکے پر باپ کو نکاح کرانے کی ولایت حاصل ہے اور اس کی علت صغر ہے اور یہی علت نابالغ لڑکی میں بھی پائی جاتی ہے تو اس پر بھی باپ کو نکاح کرانے کی ولایت حاصل ہوگی تو فرع (صغیرہ) کی طرف جو حکم (ولایت انکاح للاب) متعدی کیا گیا ہے یہی حکم اصل یعنی صغیر کا بھی ہے لیکن دونوں کا محل الگ الگ ہے اصل کا محل صغیر ہے اور فرع کا محل صغیرہ ہے۔

مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں "وبه يثبت الحكم في الثيب الصغيرة" صغر کی اسی علت کی وجہ سے

ولایت انکاح کا حکم ثیبہ صغیرہ میں بھی ثابت ہوگا جس طرح امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں برخلاف امام شافعی رحمہ اللہ کے کہ ان کے ہاں ثیبہ صغیرہ پر باپ کو نکاح کرانے کی ولایت حاصل نہیں ہوگی ان کے ہاں ولایت انکاح کی علت بکارت ہے اور ثیبہ صغیرہ میں بکارت کی علت نہ پائے جانے کی وجہ سے باپ کو نکاح کرانے کی ولایت حاصل نہیں ہوگی۔

دوسری مثال:- کثرت طواف کی علت کی وجہ سے بلی کے جھوٹے کی نجاست ساقط ہے یعنی بلی کا جھوٹا نجس نہیں ہے تو کثرت طواف کی اسی علت کی وجہ سے سواکن بیوت جانوروں کے جھوٹے کی طرف سقوط نجاست کا حکم بھی متعدی ہو جائے گا تو سقوط نجاست کا حکم اصل یعنی ہرہ کے جھوٹے میں بھی ہے اور سقوط نجاست کا یہی حکم فرع یعنی سواکن البیوت جانوروں کے جھوٹے میں بھی ہے لیکن دونوں کا محل الگ الگ ہے اصل کا محل ہرۃ اور فرع کا محل سواکن البیوت ہے۔

تیسری مثال:- صغیر کا عقل کے ساتھ بالغ ہونا ولایت اب کے زائل ہونے کی علت ہے تو صغیرہ کا عقل کے ساتھ بالغ ہونے کی اسی علت کی وجہ سے ولایت اب کے زائل ہونے کا حکم ثابت ہوگا۔ تو زوال ولایت کا حکم اصل یعنی صغیر میں بھی ہے اور زوال ولایت کا حکم فرع یعنی صغیرہ میں بھی ثابت ہوگا۔ اصل میں محل صغیر اور فرع میں محل صغیرہ ہے۔

ومثال الاتحاد فی الجنس ما یقال کثرة الطواف علة سقوط حرج الاستیذان فی حق ما ملکت ایماننا فیسقط حرج نجاسة السؤر بهذه العلة فان هذا الحرج من جنس ذالک الحرج لامن نوعه وكذالک الصغر علة ولاية التصرف للاب فی المال فیثبت ولاية التصرف فی النفس بحکم هذه العلة وان بلوغ الجارية عن عقلٍ علة زوال ولاية الاب فی المال فیزول ولايته فی حق النفس بهذه العلة.

ترجمہ:- اور جنس میں قیاس کے متحد ہونے کی مثال وہ ہے جو کہا جاتا ہے کہ کثرت طواف حرج استیذان کے ساقط ہونے کی علت ہے ان مملوکوں کے حق میں جن کے ہمارے ہاتھ مالک ہوئے

ہیں تو جھوٹے کی نجاست کا حرج ساقط ہو جائے گا اسی علت کی وجہ سے اس لئے کہ جھوٹے کی نجاست کا یہ حرج استیذان کے اسی حرج کی جنس میں سے ہے اس کی نوع میں سے نہیں ہے اور اسی طرح صغر باپ کیلئے لڑکی کے مال میں ولایت تصرف کی علت ہے تو اسی علت کی وجہ سے لڑکی کی جان میں ولایت تصرف ثابت ہوگی اور لڑکی کا عقل کے ساتھ بالغ ہونا اس کے مال میں ولایت اب کے زوال کی علت ہے تو اسی علت کی وجہ سے ولایت اب زائل ہوگی اس کی جان کے حق میں۔

تشریح: ۔مصنف رحمہ اللہ نے اس عبارت میں قیاس متحد فی الجنس کی تین مثالیں ذکر فرمائی ہیں۔ اور قیاس متحد فی الجنس کا مطلب یہ ہے کہ فرع کی طرف جو حکم متعدی کیا گیا ہے وہ حکم اصل میں ثابت ہونے والے حکم کے ساتھ جنس میں متحد ہو یعنی ایک وصف میں متحد ہو اور دوسرے وصف میں مختلف ہو۔

پہلی مثال: ۔کثرت طواف چھوٹے لڑکوں اور باندیوں کے حق میں حرج استیذان کے سقوط کی علت ہے تو کثرت طواف کی اسی علت کی وجہ سے بلی اور سواکن البیوت کے جھوٹے کی نجاست کا حرج بھی ساقط ہوگا۔ چھوٹے لڑکوں اور باندیوں کے حق میں گھروں میں بار بار جانے کیلئے اجازت لینے میں حرج تھا تو شریعت نے حرج کی وجہ سے اجازت لینے کا حکم ساقط کر دیا اور اس کی علت کثرت طواف کو قرار دیا "**کما قال تعالیٰ طوافون علیکم بعضکم علی بعض**" تو کثرت طواف کی اسی علت کی وجہ سے بلی اور سواکن البیوت جانوروں کے جھوٹے کی نجاست کا حکم حرج کی وجہ سے ساقط کر دیا گیا۔ اصل اور فرع میں علت کثرت طواف ہے اصل اور فرع کا حکم ایک وصف میں متحد اور دوسرے وصف میں مختلف ہے اصل کا حکم حرج استیذان کا سقوط ہے اور فرع کا حکم حرج نجاست سؤر کا سقوط ہے تو دونوں کا حکم مضاف یعنی حرج میں متحد ہے اور حرج استیذان حرج نجاست کی جنس میں سے ہے نوع میں سے نہیں ہے اور دونوں کا حکم نوع میں مختلف ہے یعنی مضاف الیہ میں مختلف ہے اصل کا نوع استیذان کا سقوط ہے اور فرع کا نوع نجاست کا سقوط ہے۔

دوسری مثال: ۔صغر علت ہے نابالغ لڑکی کے مال میں باپ کے تصرف کرنے کی ولایت کیلئے تو صغر کی اسی علت کی وجہ سے لڑکی کے نفس میں بھی باپ کے تصرف کرنے کی ولایت ثابت ہوگی دیکھئے نفس ولایت میں اصل اور فرع دونوں متحد ہیں دونوں میں ولایت کا حکم ہے اور ولایت جنس کا درجہ ہے لیکن آگے مضاف الیہ میں مختلف ہیں یعنی اصل

میں مال ہے اور فرع میں نفس ہے اور یہ نوع کا درجہ ہے اصل میں ولایت مال اور فرع میں ولایت نفس ہے۔

تیسری مثال: -لڑکی کا عقل کے ساتھ بالغ ہونا اس کے مال میں ولایت اب کے زائل ہونے کی علت ہے تو عقل کے ساتھ بالغ ہونے کی اسی علت کی وجہ سے اس کے نفس میں بھی ولایت اب کے زائل ہونے کا حکم ثابت ہو جائے گا۔ اصل اور فرع کا حکم زوال ولایت میں متحد ہے اور یہ جنس کا درجہ ہے لیکن مضاف الیہ میں مختلف ہے اصل میں مضاف الیہ مال ہے اور فرع میں نفس ہے اور یہ نوع کا درجہ ہے۔

ثم لابد فی هذا النوع من القياس من تجنيس العلة بان نقول انما يثبت ولاية الاب فی مال الصغيرة لانها عاجزة عن التصرف بنفسها فاثبت الشرع ولاية الاب كيلا يتعطل مصالحها المتعلقة بذالک وقد عجزتْ عن التصرف فی نفسها فوجب القول بولاية الاب عليها وعلى هذا نظائره.

ترجمہ: -پھر قیاس کی اس قسم میں علت کو ہم جنس بنانا ضروری ہے اس طرح کہ ہم کہیں کہ صغیرہ کے مال میں باپ کی ولایت ثابت ہوگی اس لئے کہ وہ خود (مال میں) تصرف کرنے سے عاجز ہے تو شریعت نے باپ کی ولایت کو ثابت کیا تا کہ اس کی وہ مصالح بیکار نہ ہو جائیں جو اس کے مال کے ساتھ متعلق ہیں حالانکہ وہ صغیرہ اپنے نفس میں تصرف کرنے سے عاجز ہے اس لئے اس صغیرہ کے نفس پر باپ کی ولایت کا قائل ہونا ضروری ہو گیا اور اسی مثال پر تجنیس علت کی دوسری مثالیں ہیں۔

تشریح: -مصنف رحمہ اللہ نے قیاس متحد فی الجنس کا ایک حکم اور اس کی ایک مثال بیان فرمائی ہے۔

چنانچہ فرماتے ہیں کہ قیاس متحد فی الجنس کی اس نوع میں تجنیس علت کا ہونا ضروری ہے تجنیس علت کا لغوی معنی ہے علت کو ہم جنس بنانا یہاں اس کا اصطلاحی معنی یہ ہے کہ قیاس کی اس نوع میں علت کا اتنا عام ہونا ضروری ہے کہ وہ اصل اور فرع دونوں کو شامل ہو۔ اگر علت عام نہ ہو اس طرح کہ وہ علت اصل میں تو پائی جاتی ہو لیکن فرع میں نہ پائی جاتی ہو تو تجنیس علت نہیں ہوگی اس لئے یہ قیاس بھی صحیح نہیں ہوگا۔ مثلاً ہم کہیں کہ صغیرہ اپنے مال میں خود تصرف کرنے سے عاجز ہے اس لئے شریعت نے اس کے مال میں تصرف کرنے کی ولایت اور اختیار اس کے باپ

کیلئے ثابت کیا تا کہ اس بچی کے مال کے ساتھ جو مصالح اور فوائد وابستہ ہیں وہ ضائع نہ ہو جائیں اس کا باپ اس کی طرف سے تصرف کر کے ان فوائد کو حاصل کر لے مثلاً اس کے مال سے تجارت کرے تا کہ اس کا مال بڑھتا رہے بیکار پڑا رہنے سے کم نہ ہوتا رہے اسی طرح صغیرہ اپنے نفس میں بھی خود تصرف کرنے سے عاجز ہے اس لئے اس کے نفس میں بھی اس کے باپ کیلئے ولایت ثابت ہوگی تا کہ اس کے نفس کے ساتھ جو مصالح اور فوائد وابستہ ہیں وہ ضائع نہ ہو جائیں مثلاً کسی بہت اچھی اور مناسب جگہ ان کا رشتہ آیا ہے وہاں اس کی طرف سے ولی بن کر اس کا نکاح کرادے تا کہ مناسب اور اچھا رشتہ فوت نہ ہو جائے۔

دیکھئے یہاں **عجز عن التصرف بنفسها** کی علت عام ہے جس طرح یہ علت مال میں پائی جاتی ہے اسی طرح یہ علت نفس میں بھی پائی جاتی ہے لیکن امام شافعی رحمہ اللہ کے قیاس میں تجنیس علت نہیں پائی جاتی اس طرح کہ ان کے نزدیک صغیرہ کے مال میں باپ کی ولایت ثابت ہے خواہ صغیرہ باکرہ یا ثیبہ ہو لیکن صغیرہ اگر ثیبہ ہو تو اس کے نفس میں امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک باپ کی ولایت ثابت نہیں ہے۔

امام شافعی رحمہ اللہ صغیرہ کے مال میں عجز عن التصرف بنفسہا کی وجہ سے باپ کی ولایت کو ثابت کرتے ہیں لیکن صغیرہ کے نفس میں باپ کی ولایت کو بکارت کی وجہ سے ثابت کرتے ہیں عجز عن التصرف بنفسہا کی وجہ سے ثابت نہیں کرتے۔

قولہ وعلیٰ هذا نظائرہ . مصنفؒ فرماتے ہیں کہ اسی مثال پر قیاس متحد فی الجنس کی دوسری مثالیں ہیں کہ جہاں پر قیاس متحد فی الجنس ہو یعنی اصل اور فرع کا حکم جنس میں متحد ہو تو وہاں احنافؒ کے نزدیک تجنیس علت یعنی علت کا اتنا عام ضروری ہے جو اصل اور فرع دونوں میں موجود ہو اگر تجنیس علت نہیں ہوگی تو احناف کے نزدیک وہ قیاس صحیح نہیں ہوگا۔

وحكم القياس الاول ان لايبطل بالفرق لان الاصل مع الفرع لما اتحد فی العلة وجب اتحادهما فی الحكم وان افترقا فی غير هذه العلة وحكم القياس الثانی فساده بممانعة التجنيس والفرق الخاص وهو بيان ان تاثير الصغر فی ولاية التصرف فی المال فوق تاثيره فی ولاية التصرف فی النفس .

ترجمہ:- اور پہلے قیاس کا حکم یہ ہے کہ وہ فرق کی وجہ سے باطل نہیں ہوگا اس لئے کہ اصل فرع کے ساتھ جب علت میں متحد ہے تو ان کا حکم میں متحد ہونا ضروری ہے اگر چہ اصل اور فرع اس علت

کے علاوہ میں جدا ہوں۔ اور دوسرے قیاس کا حکم اس کا فاسد ہو جانا ہے تجنیس کے نہ ہونے کی وجہ سے اور فرق خاص کی وجہ سے اور فرق خاص اس بات کو بیان کرنا ہے کہ صغر کی جو تاثیر تصرف فی المال کی ولایت میں ہے وہ صغر کی اس تاثیر سے بڑھ کر ہے جو تصرف فی النفس کی ولایت میں ہے۔

تشریح:۔ مصنف رحمہ اللہ نے اس عبارت میں قیاس متحد فی النوع اور قیاس متحد فی الجنس کا حکم بیان فرمایا ہے۔

قیاس کی پہلی قسم کا حکم :۔ قیاس کی پہلی قسم یعنی قیاس متحد فی النوع کا حکم یہ ہے کہ یہ قیاس اتنا قوی ہوتا ہے کہ اصل اور فرع کے درمیان فرق بیان کرنے سے باطل نہیں ہوتا اس لئے کہ اصل اور فرع جب علت میں متحد ہیں تو حکم میں بھی متحد ہوں گے پھر بھی اگر کوئی آدمی ان دونوں کے درمیان فرق ثابت کرتا ہے تو اس سے یہ قیاس باطل نہیں ہوگا کیونکہ اصل اور فرع میں تمام اوصاف میں متحد ہونا ضروری نہیں ہے بلکہ بعض اوصاف یعنی علت میں متحد ہونا ضروری ہے اور یہاں علت میں اتحاد پایا جاتا ہے مثلاً کوئی آدمی اس طرح فرق بیان کرے کہ صغیر پر باپ کو ولایت انکاح حاصل ہوتی ہے تو اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ صغیرہ ثیبہ پر بھی باپ کو ولایت انکاح حاصل ہو اس لئے کہ صغیر امر نکاح سے جاہل ہوتا ہے اور صغیرہ ثیبہ امر نکاح سے جاہل نہیں ہوتی وہ ایک مرتبہ نکاح کر چکی ہے اس کا شرم ٹوٹ چکا ہے اس لئے باپ کو صغیرہ ثیبہ پر ولایت حاصل نہیں ہوگی۔

لیکن ہم کہتے ہیں کہ اس فرق کے ساتھ یہ قیاس باطل نہیں ہوگا اس لئے کہ صغیر اپنے صغر کی وجہ سے اپنے نفس میں خود تصرف کرنے سے عاجز ہے اسی طرح صغیرہ بھی اپنے صغر کی وجہ سے اپنے نفس میں خود تصرف کرنے سے عاجز ہے تو ولایتِ اب کا جو حکم صغیر کیلئے ثابت ہے وہی حکم صغیرہ کیلئے ثابت ہوگا جب دونوں علت میں متحد ہیں تو حکم میں بھی ضرور متحد ہوں گے اگر چہ علت کے علاوہ باقی اوصاف میں اصل اور فرع جدا ہوں کہ ایک لڑکا ہے جو مذکر ہے اور دوسری لڑکی ہے جو مؤنث ہے اس سے قیاس کی صحت پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔

قیاس کی دوسری قسم کا حکم :۔ **قولہ وحکم القیاس الثانی الخ** ۔ قیاس کی دوسری قسم یعنی قیاس متحد فی الجنس کا حکم یہ ہے کہ اگر کوئی آدمی تجنیس علت کا انکار کردے یعنی علت کے عام نہ ہونے کو بیان کردے تو یہ قیاس باطل ہو جائے گا یا اصل اور فرع کے درمیان کوئی خاص فرق بیان کردے پھر بھی یہ قیاس باطل ہو جاتا ہے مثلاً ہم

احناف کہتے ہیں کہ صغیرہ کے مال میں باپ کو تصرف کی ولایت حاصل ہوتی ہے تو اس کے نفس میں بھی باپ کو ولایت تصرف حاصل ہوگی اس پر کوئی فرق بیان کرتے ہوئے کہے کہ صغیرہ کے مال میں باپ کو جو ولایت تصرف حاصل ہے اس میں صغر کی تاثیر زیادہ ہے اس تاثیر سے جو تصرف فی النفس کی ولایت میں ہے، یعنی صغیرہ کے مال میں اس کے باپ کو تصرف کرنے کی جو ولایت حاصل ہے اس میں صغر کی تاثیر زیادہ ہے، اور اس کے نفس میں اس کے باپ کو جو تصرف کرنے کی ولایت حاصل ہے اس میں صغر کی تاثیر کم ہے، اس لئے کہ صغیرہ کو مالی ضرورتیں بہت زیادہ پیش آتی ہیں کبھی کھانے پینے کی ضرورت ہوتی ہے کبھی کپڑوں کی کبھی جوتوں کی اور کبھی استعمال کی دوسری چیزوں کی ضرورت پیش آتی ہے اور صغیرہ ان کو خود پورا کرنے سے قاصر ہے اور ان ضرورتوں کو مؤخر بھی نہیں کیا جا سکتا اس لئے شریعت نے اس کے باپ کیلئے تصرف فی المال کی ولایت ثابت کی لیکن صغر کی اس طرح کی تاثیر اس کے نفس میں نہیں ہے اس لئے کہ صغیرہ نابالغ ہے اور نابالغ میں شہوت نہیں ہوتی جس کو پورا کرنے کیلئے اس کو نکاح کی ضرورت ہو اس لئے اس کے نفس میں اس کے باپ کو تصرف کی ولایت حاصل نہیں ہوگی اس لئے تصرف فی النفس کی ولایت کو تصرف فی المال کی ولایت پر قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہوگا اس فرق کو بیان کرنے کے بعد یہ قیاس فاسد ہو جائے گا۔

وبیان القسم الثالث وهو القياس بعلةٍ مستنبطة بالرأى والاجتهاد ظاهر وتحقيق ذالک اذا وجدنا وصفاً مناسباً للحكم وهو بحالٍ يوجب ثبوت الحكم ويتقاضاه بالنظر اليه وقد اقترن به الحكم فى موضع الاجماع يضاف الحكم اليه للمناسبة لالشهادة الشرع بكونه علة ونظيره اذا رأينا شخصاً اعطى فقيراً درهماً غلب على الظن ان الاعطاء لدفع حاجة الفقير وتحصيل مصالح الثواب اذا عرف هذا فنقول اذا رأينا وصفاً مناسباً للحكم وقد اقترن به الحكم فى موضع الاجماع يغلب الظن باضافة الحكم الى ذالک الوصف وغلبة الظن فى الشرع توجب العمل عند انعدام ما فوقها من الدليل بمنزلة المسافر اذا غلب على ظنه انّ بقربه ماءً لم يجز له التيمم وعلى هذا مسائل التحرى .

ترجمہ:- اور تیسری قسم کا بیان ظاہر ہے اور تیسری قسم وہ قیاس ہے جو ایسی علت کی وجہ سے ہو جو رائے اور اجتہاد سے معلوم ہوئی ہو اور اس قیاس کی تحقیق یہ ہے کہ جب ہم پائیں ایسے وصف کو جو حکم کے مناسب ہو اور وہ وصف مناسب ایسے حال میں ہو جو ثبوت حکم کو واجب کرتا ہو اور اس حکم کا

تقاضہ کرتا ہو اس وصف کی طرف دیکھتے ہوئے اور اس وصف کے ساتھ حکم مل چکا ہو موضع اجماع میں تو حکم کی نسبت اس وصف کی طرف کی جائے گی اس لئے کہ وہ وصف حکم کے مناسب ہے نہ اس لئے کہ شریعت نے اس وصف کے علت ہونے کی گواہی دی ہے اس وصف مناسب کی مثال یہ ہے کہ جب ہم نے دیکھا ایسے شخص کو جس نے فقیر کو ایک درہم دیا تو ہمارے گمان پر یہ بات غالب ہو کر آئے گی کہ اس فقیر کو درھم دینا فقیر کی حاجت کو پورا کرنے کیلئے ہے اور اُخروی ثواب کے فوائد حاصل کرنے کیلئے ہے جب یہ بات معلوم ہوگئی تو ہم کہتے ہیں کہ جب ہم نے دیکھا ایسے وصف کو جو حکم کے مناسب ہو درآنحالیکہ اس وصف کے ساتھ حکم موضع اجماع میں مل چکا ہو تو گمان غالب ہوگا اس وصف کی طرف حکم کے منسوب ہونے کا اور گمان کا غالب ہونا شریعت میں عمل کو واجب کرتا ہے اس گمان غالب سے اوپر کی دلیل کے نہ ہونے کے وقت جیسے کہ مسافر کے گمان غالب پر یہ بات آئے کہ اس کے قریب پانی ہے تو اس کیلئے تیمّم کرنا جائز نہیں ہوگا اور اسی اصل پر تحری کے مسائل مبنی ہیں۔

تشریح:۔ مصنف رحمہ اللہ نے اس عبارت میں اس علت کو بیان فرمایا ہے جو مجتہد کے اجتہاد اور استنباط سے معلوم ہوئی ہے۔

مصنف رحمہ اللہ نے اس کو تیسری قسم قرار دیا ہے حالانکہ حقیقت میں یہ چوتھی قسم ہے کہ وہ علت یا تو کتاب اللہ سے معلوم ہوگی یا سنت سے یا اجماع سے یا مجتہد کے اجتہاد و استنباط سے معلوم ہوگی۔

مصنف رحمہ اللہ نے چوتھی قسم کو قسم ثالث اس لئے گردانا ہے کہ جو علت کتاب اللہ اور سنت سے معلوم ہو اس کو انھوں نے ایک علت قرار دیا ہے کہ وہ علت نص سے معلوم ہوگی خواہ وہ نص کتاب اللہ ہو یا سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہو دوسری قسم وہ علت ہے جو اجماع سے معلوم ہو اور تیسری قسم وہ علت ہے جو مجتہد کے اجتہاد و استنباط سے معلوم ہو۔

فرماتے ہیں کہ علت کی تیسری قسم کا بیان ظاہر ہے اور تیسری قسم اس علت کا قیاس ہے جو مجتہد کے اجتہاد اور رائے سے معلوم ہوئی ہو اور اس علت کی تحقیق یہ ہے کہ جب ہم کسی نص میں ایسا وصف پائیں جو حکم کے مناسب ہو تو حکم کی نسبت اسی وصف کی طرف کی جائے گی اور اسی وصف کو حکم کی علت قرار دیا جائے گا اس لئے کہ یہی وصف حکم

کے مناسب ہےاس لئے نہیں کہ شریعت نے اس وصف کو علت بنایا ہے بلکہ مجتہد نے اپنے اجتہاد سے اس وصف کو حکم کے مناسب سمجھتے ہوئے علت بنایا ہے۔

وصفِ مناسب کی تعریف :-قولہ وھو بحال یوجب ثبوت الحکم الخ۔ سے مصنف رحمہ اللہ نے وصف مناسب کی تعریف ذکر کی ہے۔

وصف مناسب یہ ہے کہ جب اس وصف کی طرف دیکھیں تو وہ وصف وجوب حکم کو ثابت کرتا ہواور اس حکم کا تقاضہ کرتا ہواور اس وصف کے ساتھ موضع اجماع میں حکم مل بھی چکا ہوتو یہ وصف حکم کے مناسب ہوگا اور یہی وصف حکم کی علت ہوگا اگر ایسا وصف نہیں ہے تو پھر اس کو حکم کی علت نہیں بنائیں گے۔ مثلاً اللہ تعالیٰ نے شراب کو حرام قرار دیا اورارشادفرمایا''یاایھاالذین اٰمنوا انما الخمر الی ان قال رجس من عمل الشیطٰن ''لیکن اللہ تعالیٰ نے شراب کے حرام ہونے کی علت کو بیان نہیں فرمایا۔ اگر کوئی آدمی کہے کہ اللہ تعالیٰ نے شراب کو اس لئے حرام قرار دیا ہے کہ اس میں جھاگ آجاتی ہے اوراس کے پینے سے صحت خراب ہوتی ہے پیٹ پھول جاتا ہے معدے اور جگر کو فاسد کردیتی ہے تو اس وصف کو حرام ہونے کے حکم کی علت قرار دینا صحیح نہیں ہوگا اس لئے کہ یہ وصف حکم کے مناسب نہیں ہے اوراس کے ساتھ حکم کسی بھی جگہ ملا نہیں ہے یعنی کسی جگہ اس وصف کی وجہ سے حرمت کا حکم ثابت نہیں ہوا۔

اور اگر کوئی آدمی کہے کہ شراب اس لئے حرام ہے کہ اس میں سکر ہے یعنی نشہ ہے اور نشہ ایسی چیز ہے جو کلام کو خلط ملط کردیتا ہے اور عقل کو چھپالیتا ہے اور پھر انسان ہر قسم کے گناہ میں مبتلا ہوجاتا ہے تو یہ وصف حرمت کے حکم کے مناسب ہوگا اس لئے کہ اس وصف کے ساتھ موضع اجماع میں حکم مل چکا ہے تمام ائمہ مجتہدین نے بالاجماع اسی نشہ کے وصف کو حرام ہونے کی علت قرار دیا ہے لہٰذا یہ وصف مناسب للحکم ہوگا۔

اور وصف مناسب للحکم کو حکم کی علت اس لئے قرار دیں گے کہ اس وصف کے ساتھ حکم کا گمان غالب حاصل ہوجاتا ہے اور جب حکم کا گمان غالب حاصل ہوجائے تو اس وقت اس حکم پر عمل کرنے کو شریعت نے واجب قرار دیا ہے جبکہ اس سے اوپر کی دلیل یعنی کتاب اللہ وسنت اور اجماع موجود نہ ہو۔ جس طرح مسافر سفر میں ہوتو اس کو اس بات کا گمان غالب حاصل ہو کہ اس کے قریب ایک میل کی حدود کے اندر اندر پانی موجود ہے تو اس کیلئے اس گمان غالب پر عمل کرنا واجب ہے اور اس کیلئے تیمم کرنا جائز نہیں ہے اور اگر اس کا گمان غالب یہ ہے کہ ایک میل کی حدود میں پانی موجود نہیں ہے تو اب اس گمان غالب پر عمل کرنا واجب ہے اب وہ تیمم کر کے نماز پڑھے گا اور اسی گمان

غالب پر تحری کے مسائل ثابت ہوتے ہیں مثلاً ایک آدمی جنگل میں ہو اور اس پر قبلہ مشتبہ ہو جائے اور اس کو قبلہ کی سمت بتانے والا کوئی نہ ہو تو وہ تحری کرے گا اور تحری سے جس طرف سمت قبلہ کا گمان غالب حاصل ہو جائے اس پر عمل کرنا واجب ہے۔ اسی طرح جب ہمیں کسی نص میں ایسا وصف مل جائے جو مناسب للحکم ہو تو اس وصف کو حکم کی علت قرار دیں گے، کیوں کہ اس وصف کے ساتھ حکم کا گمان غالب حاصل ہو جاتا ہے۔

مصنف رحمہ اللہ نے درمیان میں ونظیرہ سے گمان غالب حاصل ہونے کی نظیر پیش کی ہے کہ جب ہم کسی مالدار آدمی کو دیکھیں کہ اس نے کسی فقیر کو ایک درھم دیا اور اس فقیر سے کوئی کام بھی نہیں لیا کہ اس درھم کو کام کا عوض کہہ سکیں تو دیکھنے سے اس بات کا گمان غالب حاصل ہو جاتا ہے کہ فقیر کو درھم دینا اس کی حاجت کو پورا کرنے کیلئے ہے، اور آخرت میں ثواب حاصل کرنے کیلئے ہے۔

جب وصف مناسب للحکم سے حکم کا گمان غالب حاصل ہو جاتا ہے اور موضع اجماع میں ایک جگہ حکم اس وصف کے ساتھ مل بھی چکا ہے تو اس وصف کو حکم کی علت بنائیں گے مثلاً صغیر کے نفس میں باپ کے لئے تصرف کی ولایت حاصل ہے اور بالاجماع ولایت تصرف فی النفس کی علت صغر کا وصف ہے تو ہم کہتے ہیں کہ وصف صغر کی اسی علت کی وجہ سے صغیرہ کے نفس میں بھی باپ کو تصرف کی ولایت حاصل ہوگی صغر ایسا وصف ہے کہ اس وصف کے ساتھ ایک دفعہ بالاجماع حکم ثابت ہو چکا ہے تو صغیرہ میں بھی صغر کے وصف کو ولایت کی علت بنانا مناسب ہوگا، وصف بکارت کو ولایت اِب کی علت بنانا صحیح نہیں ہوگا جس طرح کہ امام شافعی رحمہ اللہ نے فرمایا ہے کیونکہ بکارت کا وصف مناسب للحکم نہیں ہے بلکہ وصف صغر مناسب للحکم ہے تو صغیرہ پر باپ کو ولایت حاصل ہوگی خواہ وہ باکرہ ہو یا ثیبہ ہو۔

وحکم هذا القياس ان يبطل بالفرق المناسب لان عنده يوجد مناسب سواه في صورة الحكم فلا يبقى الظنّ باضافة الحكم اليه فلايثبت الحكم به لانه كان بناءً على غلبة الظن وقد بطل ذالک بالفرق وعلى هذا كان العمل بالنوع الاوّل بمنزلة الحكم بالشهادة بعد تزكية الشاهد وتعديله والنوع الثاني بمنزلة الشهادة عند ظهور العدالة قبل التزكية والنوع الثالث بمنزلة شهادة المستور .

ترجمہ: - اور اس قیاس کا حکم یہ ہے کہ یہ قیاس فرق مناسب کے ساتھ باطل ہو جائے گا اس لئے کہ فرق کے وقت کوئی اور مناسب وصف اس وصف کے علاوہ پایا جائے گا حکم کی صورت میں پس

ظن غالب باقی نہیں رہے گا اس وصف کی طرف حکم کے منسوب ہونے کا تو حکم اس وصف کی وجہ سے ثابت نہیں ہوگا اس لئے کہ وہ حکم غلبہ ظن کی بنا پر تھا اور غلبہ ظن فرق کی وجہ سے باطل ہو گیا اور اسی بنا پر علت کی قسم اول کے قیاس پر عمل کرنا اس طرح ہے جس طرح قاضی کا فیصلہ ہو گواہ کے تزکیہ اور اس کی تعدیل کے بعد اور علت کی دوسری قسم کے قیاس پر عمل کرنا اس طرح ہے جس طرح گواہ کے تزکیہ سے پہلے گواہ کی گواہی ہو اس کی عدالت کے ظاہر ہونے کے وقت اور علت کی تیسری قسم کے قیاس پر عمل کرنا مستور الحال گواہ کی گواہی کی طرح ہے۔

تشریح: - مصنف رحمہ اللہ نے اس عبارت میں علت کی قسم ثالث کے قیاس کا حکم اور اس کی اقسام ثلاثہ کے قیاس پر عمل کرنے کا مرتبہ اور درجہ بیان فرمایا ہے۔

قولہ وحکم[1] القیاس الخ - فرماتے ہیں کہ قیاس کی علت مجتہد کے اجتہاد اور رائے سے معلوم ہوئی ہو تو وہ قیاس باطل ہو جاتا ہے فرق مناسب کے ساتھ، یعنی اصل اور فرع میں پائے جانے والے وصف میں مناسب فرق بیان کرنے سے یہ قیاس باطل ہو جاتا ہے، اس کی تفصیل اس طرح ہے کہ مجتہد نے اپنے اجتہاد سے جس وصف کو حکم کی علت قرار دیا ہے معترض اس پر اعتراض کرتے ہوئے کہتا ہے کہ اس حکم کی علت بننے کے مناسب یہ وصف نہیں ہے بلکہ دوسرا وصف اس حکم کی علت بننے کے مناسب ہے تو یہ قیاس باطل ہو جائے گا اور پہلے وصف کے ذریعے حکم کا جو ظن غالب حاصل ہوا تھا وہ بھی باقی نہیں رہے گا جب فرق بیان کرنے سے ظن غالب باقی نہیں رہا تو ظنِ غالب پر جو حکم مبنی تھا وہ حکم بھی باقی نہیں رہے گا مثلاً صغیر کے پاس نصاب کے بقدر مال ہو اور اس پر سال گزر جائے تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اس کے مال پر زکوٰۃ واجب نہیں ہوگی، اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک اس کے مال پر زکوٰۃ واجب ہوگی جس طرح بالغ کے مال پر سال گزرنے کے بعد زکوٰۃ واجب ہوتی ہے اور دونوں میں علت مشترکہ سد حاجت فقیر ہے جس طرح ایک عاقل بالغ آدمی کے پاس نصاب کے بقدر مال ہو اور اس پر سال گزر جائے تو شریعت نے اس کے مال پر زکوٰۃ فرض کی ہے تاکہ فقیر کی حاجت پوری ہو اور فقیر کی حاجت کو پورا کرنے کی علت صغیر کے مال میں بھی موجود ہے تو اس پر بھی سال گزرنے کے بعد زکوٰۃ فرض ہوگی۔ اس پر کوئی حنفی معترض اعتراض کرتے ہوئے کہتا ہے کہ آپ نے وجوب زکوٰۃ کی علت سد حاجت فقیر کے وصف کو قرار دیا ہے یہ وصف حکم کے مناسب نہیں ہے بلکہ حکم کے مناسب ایک اور وصف ہے اور وہ وصف تزکیہ مال اور تطہیر آثام ہے یعنی مال کو پاک کرنا اور اپنے آپ کو

گناہوں سے صاف ستھرا کرنا۔ یہ وصف ایسا ہے جو حکم کے مناسب ہے اور موضع اجماع میں اس کے ساتھ حکم مل بھی چکا ہے اور آیت کریمہ سے بھی اسی وصف کا حکم کی علت ہونا معلوم ہوتا ہے اللہ تعالیٰ نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو قرآن میں مخاطب کرتے ہوئے ارشاد فرمایا" **خذ من اموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها** " آپ ان کے مالوں سے زکوۃ لیں اور آپ اس کے ذریعے ان کے مال اور ان کے دلوں کو پاک وصاف کریں آیت کریمہ سے معلوم ہوا کہ زکوٰۃ سے مال پاک ہوگا اور گناہ کے اثرات بھی ختم ہوں گے گناہ تو توبہ سے معاف ہوں گے لیکن صدقہ اور زکوٰۃ سے ان گناہوں کے اثرات بھی ختم ہو جائیں گے، امام شافعی رحمہ اللہ بھی اس بات کے قائل ہیں کہ بالغ نے زکوٰۃ ادا کی تو اس کا مال پاک ہو جائے گا اور گناہوں کے اثرات ختم ہو جائیں گے، اور یہ علت وجوب زکوٰۃ کے حکم کے مناسب ہے اور تزکیہ مال اور تطہیر ذنوب کا وصف صغیر میں نہیں پایا جاتا کیونکہ وہ مکلف نہیں ہے تو اس کا کوئی گناہ بھی نہیں ہوگا جب اس کا کوئی گناہ نہیں تو اس کے مال میں زکوٰۃ بھی واجب نہیں ہوگی، اس فرق کے ساتھ صغیر کے مال کو بالغ کے مال پر قیاس کرنا فاسد ہو جائے گا۔

قوله وعلى هذا كان العمل بالنوع الاول الخ ۔مصنف رحمہ اللہ نے علتِ قیاس کی تین اقسام ذکر فرمائی تھیں اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ قیاس کی اقسام ثلاثہ کی علت میں فرق کی بنا پر اس قیاس پر عمل کرنے کے مرتبے اور درجے میں بھی فرق ہوگا اس طرح کہ جس قیاس کی علت نص یعنی کتاب اللہ یا سنت سے معلوم ہوئی ہو اس قیاس پر عمل کرنا گواہوں کے تزکیہ اور ان کی تعدیل کے بعد ان کی شہادت پر فیصلہ کرنے کی طرح ہے قاضی نے کسی مقدمے میں گواہوں کو نیک صالح دیکھا اس کے بعد اس نے نیک صالح عادل آدمیوں کے ذریعے ان گواہوں کی انفرادی زندگی کے بارے میں تحقیق کرائی تو معلوم ہوا کہ وہ نیک صالح ہیں اور ان کی عدالت ثابت ہوگئی اس کے بعد قاضی نے ان کی شہادت کی بنیاد پر مدعی کے حق میں فیصلہ کر دیا تو اس فیصلے پر عمل کرنا واجب ہے اور اس فیصلے کے نقض کا احتمال نہیں اسی طرح جس قیاس کی علت نص سے معلوم ہوئی ہو اس کے حکم پر عمل کرنا واجب ہے اور اس حکم کے فاسد ہونے کا احتمال نہیں۔

اور جس قیاس کی علت اجماع سے معلوم ہوئی ہو اس پر عمل کرنا ان گواہوں کی گواہی پر فیصلہ کرنے کی طرح ہے جن کی عدالت تو قاضی کے ہاں ظاہر ہو لیکن قاضی نے ان کا تزکیہ اور تعدیل نہ کرائی ہو اور تزکیہ وتعدیل سے پہلے ہی ان کی گواہی کو بنیاد بنا کر مدعی کے حق میں فیصلہ دیدیا ہو۔ قاضی کے اس فیصلہ پر عمل کرنا تو واجب ہے مگر یہ واجب

اتنا قوی نہیں جتنا پہلا واجب تھا کیوں کہ اس فیصلے میں گواہوں کا فسق ظاہر ہونے کے بعد نقض کا احتمال ہے، اسی طرح جس قیاس کی علت اجماع سے معلوم ہوئی ہو اس پر عمل کرنا تو واجب ہے مگر یہ واجب پہلے قیاس کے حکم کی طرح قوی نہیں اس لئے کہ اجماع نہ صراحۃً اور نہ اشارۃً اس وصف کے علت ہونے پر دلالت کرتا ہے بلکہ صرف اتنی بات معلوم ہوتی ہے کہ ہر امام کے نزدیک حکم اس وصف کے ساتھ پایا جاتا ہے، جب صراحۃً اور اشارۃً اس وصف کے علت ہو نے پر اجماع منعقد نہیں ہوا تو اس قیاس پر عمل کرنا بنسبت پہلے قیاس کے کمزور ہوگا، کیوں کہ پہلے قیاس میں وصف کے علت ہونے پر نص وارد ہوئی تھی۔

اور جس قیاس کی علت مجتہد کے اجتہاد و استنباط سے معلوم ہوئی ہو اس پر عمل کرنا مستور الحال گواہ کی گواہی کی طرح ہے۔ مستور الحال ان گواہوں کو کہا جاتا ہے جن کی عدالت اور فسق کا حال قاضی کو معلوم نہ ہو مستور الحال گواہوں کی گواہی پر فیصلہ کرنا قاضی کے لئے ضروری تو نہیں لیکن اگر قاضی فیصلہ کردے تو وہ فیصلہ واجب العمل ہے لیکن ان گواہوں کے احوال کی تحقیق کے بعد ان کا فسق ظاہر ہو گیا تو قاضی کا فیصلہ ان کی گواہی کے فاسد ہونے کی وجہ سے فاسد ہو جائے گا اسی طرح مجتہد نے جس وصف کو علت قرار دیا ہے اس قیاس پر عمل کرنا ضروری ہے لیکن اگر یہ بات ثابت ہوگئی کہ مجتہد نے جس وصف کو حکم کی علت قرار دیا ہے وہ وصف علت نہیں بلکہ کوئی دوسرا وصف حکم کی علت ہے تو یہ قیاس واجب العمل نہیں رہے گا۔

سوال:- قیاس کی اس تیسری قسم پر عمل کرنا واجب ہے جیسے کہ خود مصنف رحمہ اللہ سابق میں اس کی تصریح کر چکے ہیں ''وغلبة الظن فی الشرع توجب العمل'' اور یہاں جب اس قیاس کو مستور الحال گواہ کی طرح قرار دیا ہے تو اس سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ اس قیاس پر عمل جائز تو ہے لیکن واجب نہیں تو یہ مصنف رحمہ اللہ کی اپنی تصریح کے خلاف ہے۔

جواب:- اس تشبیہ کے اعتبار سے تو اس قیاس پر عمل کرنا واجب نہیں ہونا چاہیئے لیکن قیاس سے مافوق دلیل موجود نہ ہو تو شریعت نے اسی قیاس پر عمل کرنے کو واجب قرار دیا ہے، جیسا کہ مصنفؒ نے سابق میں اس کی تصریح کی ہے، اس لئے اس قیاس پر عمل کرنا واجب ہوگا اس قیاس کو مستور الحال کی شہادت کے ساتھ تشبیہ سے مصنف رحمہ اللہ کا مقصود صرف اس قیاس کے درجے کے کمزور ہونے کو بیان کرنا ہے، اس پر عمل کے جائز ہونے کو بیان کرنا مقصود نہیں تو یہ مصنفؒ کی سابقہ تصریح کے خلاف نہ ہوا۔

فصل :- الاَسْوِلَةُ المتوجهة على القياس ثمانية الممانعة والقول بموجب العلة والقلب والعكس وفساد الوضع والفرق والنقض والمعارضة . اما الممانعة فنوعان احدهما منع الوصف والثانى منع الحكم مثاله فى قولهم صدقة الفطر وجبتْ بالفطر فلا تسقط بموته ليلة الفطر قلنا لانسلّم وجوبها بالفطر بل عندنا تجب برأس يمونه ويلى عليه وكذالك اذا قيل قدر الزكوٰة واجبٌ فى الذمة فلا يسقط بهلاك النصاب كالدين قلنا لانسلم ان قدر الزكوٰة واجبٌ فى الذمة بل اداءُ ه واجبٌ ولئن قال الواجب اداءُ ه فلا يسقط بالهلاک كالدين بعد المطالبة قلنا لانسلم ان الاداء واجب فى صورة الدين بل حرم المنع حتى يخرج عن العهدة بالتخلية وهذا من قبيل منع الحكم.

ترجمہ:- قیاس کی طرف متوجہ ہونے والے سوالات آٹھ ہیں ممانعت ،قول بموجب العلۃ ،قلب، عکس ،فسادالوضع ،فرق ،نقض ،معارضہ۔ جوممانعت ہے سواس کی دوقسمیں ہیں اس کی پہلی قسم وصف کاانکارکرنا ہےاوردوسری قسم حکم کاانکارکرنا ہے،اس کی مثال شوافع کے اس قول میں ہے کہ صدقہ فطر ،فطر کی وجہ سے واجب الاداء ہوتا ہےتو عید الفطر کی رات کسی آدمی کے مرنے سے ساقط نہیں ہوگا ،ہم کہتے ہیں کہ فطر کی وجہ سے صدقہ فطر کے واجب ہونے کوہم تسلیم نہیں کرتے بلکہ ہمارے ہاں صدقہ فطرواجب ہوتا ہےایسے رأس کی وجہ سے کہ آدمی جس کاخرچ برداشت کرتا ہو اوراس کے امور کی نگرانی کرتا ہو ،اوراسی طرح جب کہا جائے کہ زکوٰۃ کی مقدار ذمہ میں واجب ہوتی ہےتو وہ مقدار نصاب کے ہلاک ہونے سے ساقط نہیں ہوگی جیسے کہ دین ،ہم کہتے ہیں کہ ہم تسلیم نہیں کرتے اس بات کوکہ زکوٰۃ کی مقدار ذمہ میں واجب ہوتی ہے بلکہ مقدارزکوٰۃ کاادا کرنا واجب ہےاوراگرکوئی کہے کہ واجب مقدارزکوٰۃ کوادا کرنا ہےتو وہ مقدار مال کی ہلاکت سے ساقط نہیں ہوگی جیسے کہ مطالبہ کے بعد دین ۔ہم کہتے ہیں کہ ہم تسلیم نہیں کرتے اس بات کوکہ ادا کرنا واجب ہے دین کی صورت میں بلکہ روکنا حرام ہےاس لئے مدیون دین ادا کرنے کی ذمہ داری سے نکل جائیگا درمیان سے ہٹ جانے کے ساتھ اور یہ منع الحکم کی قبیل سے ہے۔

تشریح:۔مصنف رحمہ اللہ حجیت قیاس، شرائط قیاس اور رکن قیاس کے بعد اس فصل میں قیاس پر ہونے والے اعتراضات کو ذکر فرمانا چاہتے ہیں، ان اعتراضات کا تعلق اصل میں علم مناظرہ کے ساتھ ہے اس وجہ سے بعض اصولیین ان کو علم مناظرہ میں ذکر فرماتے ہیں۔

مصنف رحمہ اللہ نے آٹھ اعتراضات ذکر فرمائے ہیں اور اجمالاً پہلے ان کے نام ذکر فرمائے ہیں۔ (۱) ممانعت۔ (۲) قول بموجب العلۃ۔ (۳) قلب۔ (۴) عکس۔ (۵) فساد وضع۔ (۶) فرق۔ (۷) نقض۔ (۸) معارضہ۔

ممانعت کی تعریف:۔ سائل معلِّل (مستدل) کی دلیل کے کل یا بعض مقدمات کو قبول کرنے سے انکار کردے۔

ممانعت کی دو قسمیں ہیں۔

پہلی قسم منع الوصف یعنی معلل نے جس وصف کو حکم کی علت قرار دیا ہے سائل اس وصف کے علت ہونے کا انکار کردے اور یوں کہے کہ جس وصف کو آپ نے علت بنایا ہے میں اس کو علت تسلیم نہیں کرتا بلکہ علت اس کے علاوہ دوسرا وصف ہے۔

دوسری قسم منع الحکم یعنی معلل نے جو حکم ثابت کیا ہے سائل اس حکم کا انکار کردے اور یوں کہے کہ آپ کا یہ حکم ثابت نہیں ہوتا بلکہ اس کے علاوہ دوسرا حکم ثابت ہوتا ہے۔

منع الوصف کی پہلی مثال:۔**قولہ مثالہ فی قولھم صدقۃ الفطر الخ**۔ممانعت کی قسم اول منع الوصف کی مثال شوافع کے اس قول میں ہے کہ صدقۃ الفطر کے واجب ہونے کا سبب فطر ہے۔

صدقہ فطر کے حکم پر تو امام ابوحنیفہ اور امام شافعی رحمہما اللہ کا اتفاق ہے کہ واجب ہے لیکن اس کے سبب میں اختلاف ہے۔ امام شافعی رحمہ اللہ کے ہاں صدقۂ فطر کے واجب ہونے کا سبب فطر ہے جب فطر کا وقت شروع ہو جائے تو صدقہ فطر واجب ہو جاتا ہے، امام شافعیؒ کے نزدیک صدقۃ الفطر میں حکم کی اضافت سبب کی طرف ہے کہ صدقہ کے وجوب کا سبب فطر ہے، اور فطر کا وقت انتیس یا تیس رمضان کا سورج غروب ہونے سے شروع ہو جاتا ہے اس لئے جس آدمی نے فطر کے وقت کو پالیا اس پر صدقہ فطر واجب ہو جاتا ہے، للہذا عید الفطر کا چاند نظر آنے کے بعد

جوآدمی رات کومر گیا تو صدقہ فطر کا وجوب اس سے ساقط نہیں ہوگا، کیوں کہ وجوب بغیر ادائیگی کے ساقط نہیں ہوتا۔

اس پر کوئی حنفی سائل کہتا ہے کہ آپ نے صدقہ فطر کے وجوب کا سبب فطر کو قرار دیا ہم اس کو تسلیم نہیں کرتے، صدقہ فطر کے وجوب کا سبب فطر نہیں بلکہ رأس یمونہ ویلی علیہ کا ہونا ہے۔ یعنی ان آدمیوں کا ہونا جن کا انسان کو خرچے کا بوجھ برداشت کرنا پڑتا ہے اور ان کے امور کی نگرانی کرنی پڑتی ہے، انسان نابالغ کے خرچے کا بوجھ برداشت کرتا ہے اور ان کے امور کی نگرانی کرتا ہے لہذا نابالغ اولاد کا صدقۃ الفطر بھی باپ پر واجب ہوگا، حدیث سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ صدقہ فطر **کا وجوب** ـــــ متعدد ہے تو وجوب کا سبب بھی متعدد ہوگا، نبی علیہ السلام کا ارشاد گرامی ہے "ادّوا عن کل حرّ وعبد صغیر و کبیر" نبی علیہ السلام نے آزاد غلام اور چھوٹے بڑے کی طرف سے صدقہ فطر ادا کرنے کا حکم دیا ہے اس سے معلوم ہوا کہ آدمی پر صدقہ فطر کئی لوگوں کا واجب ہوتا ہے تو اس وجوب کے سبب میں بھی تعدد ہوگا۔ یہ منع الوصف ہے معلل نے وجوب کا سبب فطر کو قرار دیا اور سائل نے اس سبب کا انکار کر دیا۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ صدقۃ الفطر میں صدقہ کی فطر کی طرف اضافت اضافۃ الحکم الی السبب کی قبیل میں سے نہیں ہے، بلکہ یہ اضافت تخصیص کے لئے ہے یعنی یہ صدقہ فطر کے ساتھ خاص ہے اور فطر صوم کی ضد ہے جو وقت صوم کے شروع ہونے کا تھا وہی وقت صدقہ کے وجوب کا بھی ہوگا۔ صوم صبح صادق کے طلوع ہونے سے شروع ہوتا تھا تو صدقہ بھی صبح صادق کے طلوع ہونے سے واجب ہوگا اسی لئے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک عید الفطر کا چاند نظر آنے کے بعد صبح صادق کے طلوع ہونے سے پہلے رات کو ہی کوئی آدمی مر گیا تو اس کا صدقہ فطر واجب نہیں ہوگا۔

لیلۃ الفطر کو کوئی بچہ پیدا ہوا یا کوئی آدمی مسلمان ہو گیا تو اس کا صدقہ فطر امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک واجب ہوگا کیونکہ وجوب کے وقت وہ موجود ہے اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک ان پر صدقہ فطر واجب نہیں ہوگا کیونکہ ان کے نزدیک وجوب کا وقت غروب شمس کا وقت ہے اور وجوب کے وقت بچہ موجود نہیں تھا اور کافر وجوب کا اہل ہی نہیں تھا۔

منع الوصف کی دوسری مثال:- قولہ وکذالک اذاقیل الخ ۔مصنف رحمہ اللہ نے منع الوصف کی دوسری مثال بیان فرمائی ہے۔

پہلے مسئلہ سمجھیں:-کوئی آدمی صاحب نصاب ہو اور اس پر سال گزر جائے تو زکوۃ واجب ہو جاتی ہے لیکن

اگر سال گزرنے کے بعد اس کا سارا مال ہلاک ہو جائے تو امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک زکوٰۃ ساقط ہو جائے گی۔اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک ساقط نہیں ہوگی۔

اب مثال سمجھیں:۔

امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ زکوٰۃ واجب ہونے کے بعد اس لئے ساقط نہیں ہوگی کہ سال گزرنے کے بعد وہ ذمے میں واجب ہو چکی ہے اور جو چیز ذمے میں واجب ہو جائے وہ بغیر ادائیگی کے ساقط نہیں ہوا کرتی جیسے دین مدیون کے ذمے میں واجب ہوتا ہے تو وہ بغیر ادائیگی کے ساقط نہیں ہوتا اگر مدیون کا سارا مال بھی ہلاک ہو جائے تو دین اس کے ذمے سے ساقط نہیں ہوگا۔امام شافعی رحمہ اللہ نے وجوب فی الذمۃ کے وصف کو سبب اور واجب کے باقی رہنے کو حکم قرار دیا۔

اس پر ہم کہتے ہیں کہ ہم تسلیم ہی نہیں کرتے کہ مقدار زکوٰۃ کا واجب فی الذمہ ہونا بقاء واجب کا سبب ہے بلکہ نصاب کی وجہ سے مقدار زکوٰۃ کا ادا کرنا ـــــــ واجب ہوا ہے،تو وجوب زکوٰۃ کا سبب نصاب ہے اس کی وجہ سے زکوٰۃ کا ادا کرنا واجب ہوتا ہے،اور جب سبب ہلاک ہوگیا تو وجوب کا حکم بھی ساقط ہو جائے گا،مصنفؒ کی عبارت " بل اداء ہ واجب " میں ایک قید وضاحت کے لئے ماننی پڑے گی یعنی "اداء ہ واجب فی الذمۃ لاجل وجود النصاب "۔

قولہ ولئن قال الواجب اداء ہ فلا یسقط الخ ۔دو مثالیں منع الوصف کی تھیں یہاں سے تین مثالیں منع الحکم کی ذکر کی ہیں۔

منع الحکم کا مطلب یہ ہے کہ سائل معلل کے حکم کا انکار کر دے۔

منع الحکم کی پہلی مثال :۔اگر کوئی کہے کہ زکوٰۃ جب واجب ہو جاتی ہے تو اس کا ادا کرنا ذمہ میں واجب ہو جاتا ہے اس لئے مال کی ہلاکت سے زکوٰۃ کا وجوب ساقط نہیں ہوگا جیسے کہ دائن کی طرف سے دین کے مطالبے کے بعد دین کا ادا کرنا واجب ہو جاتا ہے اور یہ ادا کرنا مال کی ہلاکت سے ساقط نہیں ہوتا دیکھیں مطالبے کے بعد وجوب ادا کا حکم ثابت ہوا۔ہم اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ دین کی صورت میں حکم وجوب ادا نہیں ہے بلکہ حکم منع کا حرام ہونا ہے یعنی دائن مدیون کے مال سے اپنے دین کے بقدر مال لینا چاہے تو مدیون پر اس کو منع کرنا حرام ہے اس لئے اگر دائن مدیون کے مال سے اپنے دین کے بقدر مال لینا چاہے تو مدیون پر واجب ہے کہ وہ مال اور دائن کے درمیان

سے ہٹ جائے اور اس کو تخلیہ فراہم کردے تا کہ دائن اپنے دین کے بقدر مال لے لے اسی لئے اگر مدیون نے دین کے بقدر مال دائن کے گھر اس طرح چھوڑ دیا کہ مدیون اس پر قبضہ اور تصرف کر سکتا ہے تو وہ دین کے ادا کرنے کی ذمہ داری سے نکل جائے گا۔

مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ وجوب ادا کا انکار کرنا منع الحکم کی قبیل میں سے ہے (منع الوصف کی قبیل میں سے نہیں ہے) کیونکہ وجوب اداء احکام میں سے ایک حکم ہے۔

وكذالك اذا قال المسح ركنٌ في باب الوضوء فليسنّ تثليثه كالغسل قلنا لانسلم ان التثليث مسنون في الغسل بل اطالة الفعل في محل الفرض زيادة على المفروض كاطالة القيام والقراءة في باب الصلوٰة غير ان الاطالة في باب الغسل لايتصور الا بالتكرار لاستيعاب الفعل كل المحلّ وبمثله نقول في باب المسح بان الاطالة مسنونٌ بطريق الاستيعاب وكذالك يقال التقابض في بيع الطعام بالطعام شرطٌ كالنقود قلنا لانسلّم التقابض شرطٌ في باب النقود بل الشرط تعيينها كيلا يكون بيع النسئة بالنسئة غير ان النقود لاتتعين الا بالقبض عندنا.

ترجمہ:- اور جب کوئی کہے کہ مسح کرنا باب وضو میں رکن ہے تو اس کو تین بار کرنا مسنون ہونا چاہئے جیسے کہ اعضاء کو دھونا (تین بار مسنون) ہے تو ہم کہیں گے کہ ہم تسلیم نہیں کرتے کہ تین بار دھونا مسنون ہے اعضاء کے غسل میں بلکہ محل فرض میں فعل کو لمبا کرنا مسنون ہے مقدار فرض پر زیادتی کرنے کیلئے جیسے کہ قیام اور قرأۃ کو لمبا کرنا مسنون ہے باب صلوٰۃ میں لیکن غسل کے باب میں فعل کو لمبا کرنا ممکن نہیں سوائے تکرار کے اس لئے کہ فعل غسل پورے محل کو گھیرے ہوئے ہے اور اسی طرح ہم باب مسح میں کہتے ہیں کہ فعل مسح کو لمبا کرنا مسنون ہے استیعاب کے طور پر اور اسی طرح کہا جاتا ہے کہ غلے کو غلے کے بدلے میں بیچنے میں دونوں طرف سے قبضہ کرنا شرط ہے نقود کی طرح تو ہم کہیں گے کہ ہم تسلیم ہی نہیں کرتے کہ دونوں طرف سے قبضہ کرنا باب نقود میں شرط ہے بلکہ شرط ان نقود کو متعین کرنا ہے تا کہ ادھار کا ادھار کے بدلے میں بیچنا نہ ہو جائے لیکن نقود ہمارے ہاں بغیر

قبضے کے متعین نہیں ہوتے۔

تشریح:۔مصنف رحمہ اللہ نے اس عبارت میں منع الحکم کی دوسری اور تیسری مثال ذکر فرمائی ہے۔

منع الحکم کی دوسری مثال :۔مسئلہ یہ ہے کہ وضو میں ربع رأس پر مسح کرنا امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے ہاں فرض ہے اور پورے سر پر ایک بار مسح کرنا سنت ہے۔امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک ایک یا دو بالوں پر مسح کرنا فرض ہے اور پورے سر پر تین بار ماء جدید کے ساتھ مسح کرنا سنت ہے۔امام شافعی رحمہ اللہ مسح رأس کی تثلیث کو قیاس کرتے ہیں اعضاء کے دھونے پر۔جس طرح وضو میں اعضاء ثلٰثہ (چہرہ ہاتھ اور پاؤں) کا غسل فرض ہے اسی طرح مسح رأس بھی فرض ہے تو اعضاء ثلٰثہ کو تین بار دھونا بالاتفاق سنت ہے لہٰذا سر کا مسح بھی تین بار کرنا سنت ہوگا۔ہم ممانعت کے طور پر کہتے ہیں کہ ہم تسلیم ہی نہیں کرتے کہ اعضاء مغسولہ میں حکم تثلیث مسنون ہے بلکہ اعضاء مغسولہ میں فعل غسل کو محل فرض میں لمبا کرنا سنت ہے تاکہ مقدار فرض میں کچھ زیادتی ہو جائے اور محل فرض میں فعل کو لمبا کرنا اس لئے مسنون ہے کہ اس سے فرض کی تکمیل ہوتی ہے اور سنتوں کے مشروع ہونے کا مقصود بھی فرائض کی تکمیل ہے نبی علیہ السلام کی ایک حدیث کا مفہوم ہے کہ قیامت میں فرائض میں کمی کوتاہی کو سنتوں سے پورا کیا جائے گا۔

یہاں وضو کے باب میں فرض کی تکمیل اس طرح ہوگی کہ محل فرض میں فرض فعل کو مقدار فرض سے لمبا اور طویل کردیا جائے جس طرح نماز میں قیام کی تکمیل کیلئے قیام کو لمبا کرنا سنت ہے اور قرأت کی تکمیل کیلئے قرأت کو لمبا کرنا سنت ہے۔نماز میں ایک بڑی آیت یا تین چھوٹی آیتیں پڑھنا فرض ہے اور اس کے برابر قیام کرنا فرض ہے اور اس فرض کی تکمیل کیلئے قرأت اور قیام کو اس سے لمبا کرنا سنت ہے اسی طرح وضو میں بھی فرض کی تکمیل کیلئے محل فرض میں فرض فعل کو مقدار فرض سے لمبا کرنا سنت ہوگا۔مگر اعضاء مغسولہ اور عضو ممسوح میں فرق ہے۔اعضاء مغسولہ میں تکرار کے بغیر فعل کو لمبا کرنے کی سنت حاصل نہیں ہوسکتی اس لئے کہ ان اعضاء ثلٰثہ میں فعل غسل ان پورے اعضاء کو گھیرے ہوئے ہے، کہنیوں تک پورے بازو کو دھونا فرض ہے، پورے چہرے کو دھونا فرض، اور ٹخنوں تک پاؤں کو دھونا فرض اگر غسل کے فعل کو کہنیوں اور ٹخنوں سے اوپر تک لمبا کرتے تو یہ محل فرض کے علاوہ میں فعل کو لمبا کرنا ہو جاتا ہے حالانکہ محل فرض میں فعل کو لمبا کرنا مسنون ہے اس لئے اعضاء مغسولہ کو تکرار کے ساتھ دھویا گیا تو فعل کو محل فرض میں لمبا کرنے کی سنت حاصل ہوگئی۔

اور مسح رأس میں مسح کا فعل پورے عضو یعنی رأس کو گھیرے ہوئے نہیں ہے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ربع رأس کا مسح فرض ہے اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک ایک یا دو بالوں پر مسح کرنا فرض ہے اس لئے مسح رأس میں فعل کو محل فرض میں لمبا کرنے کی سنت مسح رأس کے استیعاب سے حاصل ہو جائے گی تکرار سے حاصل نہیں ہوگی اس لئے مسح رأس کو اعضاء مغسولہ پر قیاس کر کے تثلیث مسح کو ثابت کرنا صحیح نہ ہوا۔

منع الحکم کی تیسری مثال: -- مسئلہ یہ ہے کہ سونے اور چاندی کی باہمی بیع ہو تو مجلس میں بائع اور مشتری کا اس سونے اور چاندی پر قبضہ کرنا ضروری ہے اس کو بیع الصرف کہتے ہیں اگر مجلس میں عوضین پر قبضہ نہیں ہوا تو بالاتفاق یہ بیع فاسد ہے لیکن اگر سونے کے علاوہ غلے کو غلے کے بدلے میں بیچا جائے تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک مجلس عقد میں عوضین پر قبضہ کرنا ضروری نہیں ہے۔

امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک غلے کو غلے کے بدلے میں بیچا جائے تو عوضین پر قبضہ کرنا ضروری ہے۔ امام شافعی رحمہ اللہ اس کو بیع الصرف پر قیاس کرتے ہیں بیع الصرف میں بالاتفاق عوضین پر قبضہ کرنا ضروری ہے اسی طرح بیع الطعام بالطعام میں بھی عوضین پر قبضہ کرنا ضروری ہوگا، اور دونوں میں علت مؤثرہ ان کا اموال ربویہ میں سے ہونا ہے۔ ہم اس قیاس کے متعلق ممانعت کے طور پر کہتے ہیں کہ ہم مانتے ہی نہیں کہ نقود یعنی سونا چاندی پر مجلس عقد میں جانبین سے قبضہ کرنا ضروری ہے بلکہ عوضین کو متعین کرنا ضروری ہے تاکہ ادھار کی ادھار کے بدلے میں بیع نہ ہو جائے مثلاً کسی آدمی نے سونے کی انگوٹھی کے بدلے میں چاندی کا پیالا خریدا اور کسی نے بھی مجلس عقد میں عوضین پر قبضہ نہیں کیا تو ہر ایک کے ذمے میں ادھار کی انگوٹھی اور پیالا ثابت ہوگیا حالانکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس بیع سے روکا ہے البتہ سونا چاندی بیع میں اصل اور مقصود نہیں ہوتے بلکہ مقصود کا وسیلہ ہوتے ہیں اس لئے وہ متعین کرنے سے متعین نہیں ہوتے لہٰذا ان کی بیع میں قبضے کو تعیین کے قائم مقام بنادیا گیا اور طعام اشارے سے متعین ہو جاتا ہے لہٰذا اس کو متعین کرنے کیلئے قبضہ کرنا ضروری نہیں ہے، اس لئے امام شافعی رحمہ اللہ کا "بیع الطعام بالطعام" کو سونے چاندی کی بیع پر قیاس کر کے وجوب تقابض کا حکم ثابت کرنا صحیح نہ ہوا۔

واما القول بموجب العلة فهو تسليم كون الوصف علة وبيان ان معلولها غير ما ادّعاه المعلل ومثاله المرفق حدٌّ في باب الوضوء فلا يدخل تحت الغسل لان الحد لايدخل في المحدود قلنا المرفق حدّ الساقط فلا يدخل تحت حكم الساقط لان الحد لايدخل في المحدود كذالك يقال صوم رمضان صوم فرض

فلایجوز بدون التعیین کالقضاء قلنا صوم الفرض لایجوز بدون التعیین الا انه وجد التعیین ھٰھنا من جھة الشرع ولئن قال صوم رمضان لا یجوز بدون التعیین من العبد کالقضاء قلنا لا یجوز القضاء بدون التعیین الا ان التعیین لم یثبت من جھة الشرع فی القضاء فلذالک یشترطُ تعیینُ العبد و ھنا وجدالتعیینُ من جھة الشرع فلا یشترطُ تعیین العبد.

ترجمہ:- اور جو قول بموجب العلۃ ہے سو وہ وصف کے علت ہونے کو تسلیم کرنا ہے اور اس بات کو بیان کرنا ہے کہ اس علت کا معلول اس معلول کے علاوہ ہے جس کا دعویٰ معلل نے کیا ہے۔ اس کی مثال یہ ہے کہ کہنی باب وضو میں حد ہے تو وہ حکم غسل کے تحت داخل نہیں ہوگی اس لئے کہ حد محدود میں داخل نہیں ہوتی ہم کہیں گے کہ کہنی ساقط کی حد ہے تو وہ ساقط کے حکم کے نیچے داخل نہیں ہوگی اس لئے کہ (ساقط کی) حد محدود میں داخل نہیں ہوتی اور اسی طرح کہا جاتا ہے رمضان کا روزہ فرض ہے تو وہ بغیر تعیین کے جائز نہیں ہوگا جیسے قضاء (کا روزہ) ہم کہیں گے کہ فرض روزہ بغیر تعیین کے جائز نہیں ہے لیکن یہاں شریعت کی طرف سے تعیین پائی گئی ہے اور اگر امام شافعی رحمہ اللہ فرمائیں کہ رمضان کا روزہ بندے کی تعیین کے بغیر جائز نہیں ہوتا جیسے قضاء کا روزہ تو ہم کہیں گے کہ قضاء کا روزہ بغیر تعیین کے جائز نہیں ہے لیکن قضاء میں تعیین شریعت کی طرف سے ثابت نہیں ہوئی اس لئے بندے کی تعیین شرط ہوگی اور یہاں تعیین شریعت کی طرف سے پائی گئی ہے اس لئے بندے کی تعیین شرط نہیں ہوگی۔

تشریح:- اس فصل میں مصنف رحمہ اللہ نے قیاس پر وارد ہونے والے اعتراضات میں سے دوسرا اعتراض ذکر لیا ہے جس کا عنوان **قول بموجب العلۃ** ہے اس کی تعریف یہ ہے کہ سائل وصف کے علت ہونے کو تسلیم کرے بلکہ اس بات کا دعویٰ کرے کہ اس علت کا معلول اس معلول کے علاوہ ہے جس کا دعویٰ معلِل نے کیا ہے۔ معلل معنی علت بیان کرنے والا یعنی مجتہد اور مستدل۔

قول بموجب العلۃ: کا مطلب یہ ہوا کہ معلل نے جس وصف کو حکم کی علت قرار دیا ہے سائل اس

وصف کے علت ہونے کو تسلیم کرے لیکن معلل نے اس علت کا جو معلول (حکم) قرار دیا ہے سائل اس معلول کو تسلیم نہ کرے اور یہ دعویٰ کرے کہ اس علت کا معلول یہ نہیں ہے بلکہ اس معلول کے علاوہ ہے۔

ممانعت کی دوسری قسم منع الحکم اور قول بموجب العلۃ میں فرق یہ ہے کہ منع الحکم میں صرف حکم کا انکار ہوتا ہے علت سے کوئی تعرض نہیں ہوتا اور قول بموجب العلۃ میں علت کو تسلیم کر کے حکم کا انکار ہوتا ہے۔

مصنف رحمہ اللہ نے اس کی دو مثالیں ذکر فرمائی ہیں۔

پہلی مثال: — وضو میں کہنیوں کو دھونا جمہور احناف کے نزدیک فرض ہے لیکن امام زفر رحمہ اللہ کے نزدیک کہنیوں کا دھونا فرض نہیں یہی اختلاف ٹخنوں میں بھی ہے جمہور کے نزدیک ٹخنوں کو دھونا بھی پاؤں کے ساتھ فرض ہے لیکن امام زفر رحمہ اللہ کے نزدیک فرض نہیں۔

امام زفر رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے الی المرفقین فرما کر مرفق کو دھونے کی حد قرار دیا ہے اور حد محدود میں داخل نہیں ہوتی جب حد محدود میں داخل نہیں ہوتی تو مرفقین دھونے کے حکم میں بھی داخل نہیں ہوں گی جیسے کہ "اتموا الصیام الی اللیل" رات روزے کی حد ہے اور رات روزے کے حکم میں داخل نہیں۔

ہم اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ ہم اس بات کو تو تسلیم کرتے ہیں کہ مرفقین حد ہے اور اس کا معلول اور حکم عدم غسل نہیں بلکہ وجوب غسل ہے اس لئے کہ مرفقین ساقط کی حد ہے داخل کی حد نہیں یعنی کہنیاں ہاتھ کے اس حصے کی حد ہیں جس کو اللہ تعالیٰ نے دھونے کے حکم سے ساقط کر دیا ہے اگر یہ حد نہ ہوتی تو ہاتھوں کو بغل تک دھونا ضروری ہوتا۔ اللہ تعالیٰ نے الی المرفقین فرما کر مابعد یعنی کہنیوں سے بغلوں تک کے حصے کو ساقط کر دیا تو مرفقین ساقط کی حد ہے اور ساقط کی حد سقوط کے حکم میں داخل نہیں ہوتی بلکہ دھونے کے حکم میں داخل ہوتی ہے تو ان کا دھونا بھی فرض ہوگا، مصنف رحمہ اللہ کی عبارت "لان الحد لایدخل فی المحدود" کا مطلب یہ ہے کہ ساقط کی حد محدود یعنی حکم سقوط میں داخل نہیں ہوتی۔ **لہذا کہنیاں اور ٹخنے وجوب غسل کے حکم میں داخل ہونگے۔**

دوسری مثال: — امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک رمضان کا روزہ جس طرح رمضان کی نیت سے ادا ہوتا ہے اسی طرح مطلق نیت سے بھی ادا ہو جاتا ہے لیکن امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک رمضان کا روزہ مطلق نیت سے ادا نہیں ہوگا بلکہ اس کو رمضان کی نیت کے ساتھ متعین کرنا ضروری ہے امام شافعی رحمہ اللہ اس کو قیاس کرتے ہیں قضاء رمضان کے روزے پر قضاء رمضان کا روزہ فرض ہے اور صوم رمضان بھی فرض ہے قضاء رمضان کے روزے میں

بالاتفاق تعیین ضروری ہے تو رمضان کے روزے میں بھی تعیین ضروری ہوگی۔ دونوں میں علت جامعہ فرض ہونے کا وصف ہے اور تعیین کا ضروری ہونا اس کا حکم ہے۔

ہم اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ صوم رمضان میں ہم فرض ہونے کے وصف کو تسلیم کرتے ہیں لیکن اس کا حکم یعنی تعیین کا ضروری ہونا ہم تسلیم نہیں کرتے اس لئے کہ صوم رمضان میں شریعت کی طرف سے تعیین پائی جاتی ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا" اذا انسلخ شعبان فلا صوم الاعن رمضان" جب شعبان کا مہینہ گزر جائے تو سوائے رمضان کے اور کوئی روزہ ادا نہیں ہوگا جب شریعت کی طرف سے تعیین پائی گئی تو بندے کی طرف سے تعیین ضروری نہیں ہوگی اس لئے کہ شریعت کی تعیین بندے کی تعیین سے بڑھ کر ہے۔

قولہ ولئن قال الخ ۔اس پر امام شافعی رحمہ اللہ کی طرف سے کوئی اعتراض کے طور پر کہے کہ قضاء رمضان کے روزے میں بندے کی طرف سے تعیین ضروری ہے تو رمضان کے روزے میں بندے کی طرف سے تعیین ضروری ہو گی۔

اس کے جواب میں ہم کہیں گے کہ قضاء رمضان کے روزے میں بندے کی تعیین اس لئے ضروری ہے کہ اس میں شریعت کی طرف سے تعیین ثابت نہیں ہوئی اور رمضان کے روزے میں شریعت کی طرف سے تعیین پائی جاتی ہے۔ جب شریعت کی طرف سے تعیین پائی جاتی ہے تو بندے کی طرف سے تعیین ضروری نہیں ہوگی کیونکہ شریعت کی تعیین بندے کی تعیین سے بڑھ کر ہوتی ہے۔

و اما القلب فنوعان احدهما ان يجعل ما جعله المعلل علة للحكم معلولا لذلک الحكم ومثاله فى الشرعيات جريان الربوا فى الكثير يوجب جريانه فى القليل كالاثمان فيحرم بيع الحفنة من الطعام بالحفنتين منه قلنا لا بل جريان الربوا فى القليل يوجب جريانه فى الكثير كالاثمان وكذلک فى مسئالة الملتجئ بالحرم حرمة اتلاف النفس يوجب حرمة اتلاف الطرف كالصيد قلنا بل حرمة اتلاف الطرف يوجب حرمة اتلاف النفس كالصيد فاذا جعلت علته معلولاً لذالک الحكم لا تبقى علة له لاستحالة ان يكون الشئى الواحد علة للشئى ومعلولا له.

ترجمہ:- اور جو قلب ہے سو اس کی دو قسمیں ہیں ان دو میں سے پہلی قسم یہ ہے کہ معلل نے جس چیز کو حکم کی علت قرار دیا ہے سائل اسی چیز کو اس حکم کا معلول قرار دیدے اس کی مثال شرعی احکام میں یہ ہے کہ کثیر میں ربوا کا جاری ہونا قلیل میں ربوا کے جاری ہونے کو ثابت کرتا ہے جیسے کہ اثمان اس لئے ایک مٹھی غلے کو دو مٹھی غلے کے بدلے میں بیچنا حرام ہوگا ہم کہتے ہیں کہ نہیں بلکہ قلیل میں ربوا کا جاری ہونا کثیر میں ربوا کے جاری ہونے کو ثابت کرتا ہے جیسے کہ اثمان اور اسی طرح حرم میں پناہ لینے والے کے مسئلے میں اتلاف نفس کا حرام ہونا اتلاف عضو کے حرام ہونے کو ثابت کرتا ہے جیسے کہ شکار ہم کہتے ہیں بلکہ اتلاف عضو کا حرام ہونا اتلاف نفس کے حرام ہونے کو ثابت کرتا ہے جیسے کہ شکار جب حکم کی علت کو اسی حکم کا معلول بنا دیا جائے تو وہ علت اس حکم کی علت باقی نہیں رہتی کیونکہ محال ہے یہ بات کہ ایک چیز اسی چیز کی علت بھی ہو اور اسی چیز کا معلول بھی ہو۔

تشریح:- اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ نے قیاس پر وارد ہونے والے اعتراضات میں تیسرا اعتراض اور اس کی ایک قسم کی مثالیں ذکر فرمائی ہیں۔

تیسرا اعتراض قلب ہے:- قلب کا لغوی معنی الٹا کرنا۔ خواہ الٹا کرنا اس طرح ہو کہ اوپر والا حصہ نیچے اور نیچے والا حصہ اوپر ہو جائے جیسے قلب الکوز، کوزہ کو الٹا کرنا، یا اندر کے حصے کو باہر اور باہر کے حصے کو اندر کر دیں جیسے قلب القمیص، قمیص کو الٹا کرنا۔ قلب کی دو قسمیں ہیں۔

پہلی قسم کی تعریف:- مصنف رحمہ اللہ نے قسم اول کی تعریف ان الفاظ میں ذکر کی ہے" **ان یجعل ما جعله المعلل علة للحكم معلولا لذالک الحکم** "یعنی معلل نے جس چیز کو حکم کی علت بنایا ہے سائل اسی چیز کو معلول یعنی حکم قرار دے اور جس چیز کو معلل نے معلول بنایا ہے سائل اسی چیز کو علت قرار دے۔

مصنف رحمہ اللہ نے احکام شرعیہ میں اس کی دو مثالیں ذکر فرمائی ہیں۔

پہلی مثال:- مثال سمجھنے سے پہلے مسئلہ سمجھیں۔ سونے کے دینار اور چاندی کے دراہم کو کمی زیادتی کے ساتھ بیچنا بالاتفاق حرام ہے خواہ ان کی مقدار قلیل ہو یا کثیر ہو سو درھموں کو ایک سو ایک درھموں کے بدلے میں بیچنا حرام ہے، اسی طرح ایک درھم کو **نصف درہم** کے بدلے میں بیچنا بالاتفاق حرام ہے لیکن غلہ اور اناج کے ایک صاع کو نصف کے

بدلے میں بیچنا امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک حرام ہے اور ایک مٹھی غلہ کو دو مٹھی غلہ کے بدلے میں بیچنا جائز ہے۔

امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک جس طرح ایک صاع کو نصف صاع کے بدلے میں حرام ہے اسی طرح ایک مٹھی غلہ کو دو مٹھی غلے کے بدلے میں بیچنا حرام ہوگا، امام شافعی نے غلے کو درہم و دینار پر قیاس کیا ہے جس طرح درہم و دینار کی مقدار قلیل و کثیر میں کمی و زیادتی ربوا ہے اسی طرح غلے کی مقدار قلیل و کثیر میں کمی زیادتی ربوا ہوگا اور دونوں میں علت جامعہ دونوں کا اموال ربویہ میں سے ہونا ہے جس طرح دراہم و دنانیر اموال ربویہ میں سے ہیں اسی طرح اناج اور غلہ بھی اموال ربویہ میں سے ہیں تو دونوں کا حکم بھی ایک ہوگا۔

اب مثال سمجھیں شوافع حضرات کہتے ہیں کہ غلے کی کثیر مقدار میں ربوا بالاتفاق حرام ہے تو قلیل مقدار میں بھی ربوا حرام ہوگا۔ یعنی غلے کی کثیر مقدار میں ربٰو کا جاری ہونا علت ہے اور قلیل مقدار میں ربوا کا جاری ہونا معلول ہے جیسے کہ ثمن یعنی دراہم اور دنانیر کی کثیر مقدار میں ربٰو حرام ہے تو قلیل مقدار میں بھی ربٰو حرام ہے۔ جب غلے کی قلیل مقدار میں بھی ربٰو حرام ہے تو ایک مٹھی غلے کو دو مٹھی غلے کے بدلے میں بیچنا بھی ناجائز اور حرام ہوگا۔

ہم اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ نہیں یہ مسئلہ ایسا نہیں ہے بلکہ معاملہ اس کے الٹ ہے کہ مقدار قلیل میں ربٰو اکا جاری ہونا علت ہے اور مقدار کثیر میں ربٰو کا جاری ہونا معلول ہے اور غلے کی قلیل مقدار وہ ہے جسے شرعی پیمانے میں ناپا جاسکتا ہو۔ اور کم سے کم شرعی پیمانہ جس کا شریعت نے اعتبار کیا ہے وہ نصف صاع ہے۔ اور ایک مٹھی غلے کو کسی شرعی پیمانے میں نہیں ناپا جاسکتا تو یہ قلیل مقدار میں داخل نہیں ہے جب ربٰو کی علت نہیں پائی گئی تو ایک مٹھی غلے کو دو مٹھی کے بدلے میں بیچنا حرام نہیں ہوگا، جیسے ثمنوں میں دراہم و دنانیر ہیں ان کی قلیل مقدار میں ربٰو کا جاری ہونا علت ہے اور کثیر مقدار میں ربوا کا جاری ہونا معلول ہے اور دراہم و دنانیر کی قلیل مقدار کو ناپنے کے پیمانے موجود ہیں جن کا شریعت نے اعتبار کیا ہے اور وہ ماشے اور رتیاں ہیں واجب زکوٰۃ کی ادائیگی میں ان کا اعتبار ہے۔ جب دراہم و دنانیر کی قلیل مقدار میں ربٰو حرام ہے تو کثیر مقدار میں بھی ربٰو حرام ہوگا۔ اسی طرح غلے کی قلیل مقدار میں ربٰو حرام ہے تو کثیر مقدار میں بھی ربٰو حرام ہوگا مگر غلے کی قلیل مقدار نصف صاع ہے۔

دیکھیں جس چیز کو شوافع نے علت بنایا تھا ہم نے اسی کو معلول بنادیا اور جس چیز کو انھوں نے معلول بنایا تھا ہم نے اسی چیز کو علت بنادیا ہے اور یہی قلب ہے۔

دوسری مثال :- **قوله و كذا لک فی مسألة الملتجئ بالحرم الخ** ۔ یہ قلب کی دوسری مثال ہے۔

مثال سے پہلے ملتجی بالحرم کا مسئلہ سمجھیں۔ ملتجی بالحرم اس آدمی کو کہتے جو جرم کرنے کے بعد حرم میں پناہ لیلیے اگر کوئی آدمی جان بوجھ کر کسی کا ہاتھ یا کوئی اور عضو کاٹنے کے بعد حرم میں پناہ حاصل کر لے تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ اور امام شافعی رحمہ اللہ کا اس بات پر اتفاق ہے کہ حرم میں ہی اس آدمی سے قصاص لیا جائے گا۔

اور اگر کسی شخص کو قتل کرنے کے بعد حرم میں پناہ لی تو اس کو حرم میں قصاصاً قتل کرنے میں امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ اور امام شافعی رحمہ اللہ کا اختلاف ہے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اس کو حرم میں قصاصاً قتل کرنا جائز نہیں ہے البتہ اس کا کھانا پینا بند کر کے تمام لوگوں کو اس سے بائیکاٹ (قطع تعلق) کرنے کو کہا جائے گا تا کہ وہ حرم سے باہر نکلنے پر مجبور ہو جائے۔ جب حرم سے باہر نکل آئے تو باہر آتے ہی اس کو گرفتار کر کے قصاصاً قتل کر دیا جائے گا۔

اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک اس کو حرم میں ہی گرفتار کر کے قصاصاً قتل کر دیا جائے گا۔ امام شافعی رحمہ اللہ قصاص فی النفس کو قصاص فی الطرف یعنی عضو کے قصاص پر قیاس کرتے ہیں اور قیاس فی الطرف حرم میں بالاتفاق جائز ہے تو قصاص فی النفس بھی حرم میں جائز ہوگا۔

امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک حرم میں قصاص فی النفس اس لئے جائز نہیں کہ قرآن میں اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا " ومن دخله کان امنا " جو آدمی حرم میں داخل ہوتو وہ امن میں ہوگا، لہٰذا قاتل کو قصاصاً حرم میں قتل نہیں کیا جائے گا۔

لیکن اگر کسی کا ہاتھ کاٹنے کے بعد حرم میں پناہ لے تو اس سے قصاص اس لئے لیا جائے گا کہ انسان کے اعضاء اموال کے حکم میں ہیں، ایک ہاتھ کاٹے تو اس کی قیمت نصف دیت ہے اور اگر دونوں ہاتھ کاٹے تو اس کی پوری دیت ہوتی ہے اور دیت مال سے دی جاتی ہے گویا کہ یہ اعضاء مال ہیں اور جب کسی کا مالی نقصان کرنے کے بعد حرم میں پناہ لے تو اس سے مالی تاوان حرم میں لینا جائز ہے، اسی طرح جو کسی کا ہاتھ کاٹنے کے بعد حرم میں پناہ لے تو اس کا ہاتھ قصاصاً حرم میں کاٹنا جائز ہوگا۔

اب مثال سمجھیں۔ شوافع حضرات کہتے ہیں کہ جان سے مارنے کا حرام ہونا واجب کرتا ہے عضو کاٹنے کے حرام ہونے کو یعنی جان سے مارنے کا حرام ہونا علت ہے عضو کاٹنے کے حرام ہونے کے لئے۔ جیسے حرم کے شکار میں، شکار کو جان سے مارنے کا حرام ہونا علت ہے اس کے عضو یعنی پر وغیرہ کے کاٹنے کے حرام ہونے کے لئے۔ اس لئے کسی شکار کو حرم میں جان سے مارنا بھی حرام ہے اور اس کے کسی عضو کو کاٹنا بھی حرام ہے۔ اسی طرح ملتجی بالحرم کے

مسئلے میں بھی ہوگا اس کے عضو کو حرم میں قصاصاً کاٹنا بالاتفاق جائز ہے تو اس کی جان کو بھی قصاصاً قتل کرنا بالاتفاق جائز ہونا چاہئے، ورنہ حکم اور علت میں تخلف لازم آئے گا جو کہ جائز نہیں ہے، یہ کہنا پڑے گا کہ حکم (قصاص فی الطرف) پایا جاتا ہے اور علت (قصاص فی النفس) نہیں پائی جاتی۔

ہم کہتے ہیں کہ عضو کاٹنے کا حرام ہونا واجب کرتا ہے جان سے مارنے کے حرام ہونے کو یعنی عضو کاٹنے کا حرام ہونا علت ہے جان سے مارنے کے حرام ہونے کے لئے، جیسے حرم کے شکار میں، حرم کے شکار کا عضو یعنی پَر وغیرہ کاٹنا حرام ہے اس لئے اس کو جان سے مارنا بھی حرام ہے۔ لیکن امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ قیاس انسان میں نہیں ہوسکتا اس لئے کہ انسان کے اعضاء اموال کے حکم میں ہیں، کسی کا مالی نقصان کرنے کے بعد کوئی آدمی حرم میں پناہ لیتا ہے تو اس سے مالی تاوان حرم میں ہی لیا جاتا ہے اسی طرح کسی کا کوئی عضو کاٹنے کے بعد مجرم حرم میں پناہ لیتا ہے تو حرم میں ہی اس کے عضو کو قصاص میں کاٹا جائے گا۔

لیکن اس کی جان کو قصاص میں قتل کرنا جائز نہیں ہے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے قرآن میں ارشاد فرمایا "ومن دخله کان امنا" اگر حرم میں قصاصاً قتل کرنے کو جائز قرار دیدیں تو اس آیت کا کوئی معنی ومفہوم باقی نہیں رہے گا، دیکھیں معلل نے جس چیز کو علت قرار دیا تھا، سائل نے اسی چیز کو معلول قرار دے دیا اور جس کو معلل نے معلول قرار دیا تھا سائل نے اس کو علت بنا کر الٹ دیا اسی کو قلب کہتے ہیں۔

قولہ فاذا جعلت علة الخ ۔ مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ مستدِل نے جس چیز کو علت بنایا تھا سائل جب اسی چیز کو معلول بنادے تو وہ علت بن کر باقی نہیں رہے گی کیونکہ ایک ہی چیز کا علت اور معلول ہونا محال ہے۔

والنوع الثانی من القلب ان يجعل السائل ما جعله المعلل علةً لماادعاه من الحكم علةً لضدّ ذالک الحكم فيصير حجة للسائل بعدان كان حجة للمعلل مثاله صوم رمضان صو م فرض فيشترط التعيين له كالقضاء قلنا لماكان الصوم فرضاً لا يشترط التعيين له بعدماتعين اليوم له كا لقضاء.

ترجمہ:- اور قلب کی دوسری قسم یہ ہے کہ معلل نے جس وصف کو حکم کے دعویٰ کی علت بنایا ہے سائل اسی وصف کو اس حکم کی ضد کیلئے علت بنادے پس وہ وصف سائل کیلئے حجت بن جائے گا بعد اس کے کہ وہ مستدِل کیلئے علت تھا اس کی مثال رمضان کا فرض روزہ ہے اس لئے اس کیلئے تعیین

ضروری ہو گی جیسے کہ قضاء کا روزہ ہم کہیں گے کہ جب روزہ فرض ہو تو اس کیلئے تعیین ضروری نہیں ہو گی بعد اس کے کہ اس کیلئے دن متعین ہو چکا ہے جیسے کہ قضاء کا روزہ۔

تشریح:- اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ نے قلب کی دوسری قسم کی تعریف اور اس کی مثال ذکر فرمائی ہے۔

قلب کی قسم ثانی کی تعریف:- قلب کی دوسری قسم یہ ہے کہ مُعلِل نے جس وصف کو حکم کی علت بنایا ہے سائل اسی وصف کو اس حکم کی ضد کی علت بنا دے۔ جب سائل اس وصف کو اسی حکم کی ضد کی علت قرار دے گا تو وہ وصف سائل کیلئے حجت بن جائے گا حالانکہ پہلے وہ مُعلِل کے لئے حجت تھا۔

مثال:- امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک رمضان کے روزے کیلئے تعیین نیت ضروری ہے جس طرح قضاء رمضان کیلئے تعیین نیت ضروری ہے قضاء رمضان کا روزہ فرض ہے اور اس کیلئے تعیین نیت بالاتفاق ضروری ہے اسی طرح رمضان کا روزہ بھی فرض ہے اس کیلئے بھی تعیین نیت ضروری ہوگا۔ امام شافعی رحمہ اللہ نے فرض ہونے کے وصف کو علت قرار دیا اور دونوں کیلئے تعیین کے ضروری ہونے کا حکم ثابت کیا ہم اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ فرض ہونے کا وصف تو عدم تعیین کا تقاضہ کرتا ہے اس لئے کہ جب روزہ فرض ہے تو اس کیلئے تعیین شرط نہیں ہوگی اس کیلئے دن کے متعین ہو جانے کے بعد جیسے قضاء کا روزہ فرض ہے ایک آدمی نے اس کیلئے دن متعین کر دیا کہ میں صبح قضاء رمضان کا روزہ رکھوں گا اب دن متعین ہو گیا تو دوبارہ تعیین ضروری نہیں ہے اس لئے کہ ایک دفعہ تعیین ہو چکی ہے اسی طرح رمضان کے فرض روزے کیلئے شریعت نے تعیین ایک دفعہ کر دی ہے تو دوبارہ تعیین ضروری نہیں ہے۔

دیکھیں امام شافعی رحمہ اللہ نے فرض ہونے کے وصف کو تعیین کے ضروری ہونے کی علت قرار دیا اور احناف نے فرض ہونے کے وصف کو عدم تعیین کی علت بنا دیا اب فرض ہونے کا وصف احناف کیلئے حجت بن گیا جبکہ پہلے امام شافعی رحمہ اللہ کیلئے حجت تھا۔

واما العکس فنعنی بہ ان یتمسک السائل باصل المعلل علی وجہ یکون المعلل مضطراً الی وجہ المفارقۃ بین الاصل والفرع ومثالہ الحلی اعدت للا بتذال فلا یجب فیھا الزکوٰۃ کثیاب البذلۃ قلنا لو کان الحلی بمنزلۃ الثیاب فلا تجب الزکوٰۃ فی حلی الرجال کثیاب البذلۃ.

ترجمہ :- اور جو عکس ہے سو ہم اس سے مراد لیتے ہیں کہ سائل مُعلِل کی دلیل سے اس طرح استدلال کرے کہ مُعلِل اصل اور فرع کے درمیان فرق ظاہر کرنے پر مجبور ہو جائے اور اس کی مثال وہ زیورات ہیں جن کو استعمال کیلئے تیار کیا گیا ہو لہٰذا ان زیورات میں زکوٰۃ واجب نہیں ہوگی استعمال کے کپڑوں کی طرح ہم کہتے ہیں کہ اگر زیورات کپڑوں کی طرح ہیں تو مردوں کے زیورات میں زکوٰۃ واجب نہیں ہوگی ان کے استعمال کے کپڑوں کی طرح۔

تشریح :- اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ نے چوتھا اعتراض اور اس کی مثال ذکر فرمائی ہے۔

اس اعتراض کا نام **عکس** ہے، عکس کا لغوی معنی ہے ان یرد الشیء الی السنة الاولی کسی چیز کو پہلے طریقے کی طرف لوٹانا۔ اصولیین کی اصطلاح میں عکس کا معنی یہ ہے کہ سائل مُعلِل کی دلیل سے اس طرح استدلال کرے کہ مُعلِل اصل اور فرع کے درمیان فرق ظاہر کرنے پر مجبور ہو جائے۔

مسئلہ یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک عورت کے استعمالی زیورات میں زکوٰۃ فرض ہے لیکن امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک فرض نہیں ہے۔ اور اگر مرد کی سونے کی انگوٹھی یا لاکٹ وغیرہ ہو تو اس پر بالاتفاق زکوٰۃ فرض ہے۔

اب مثال سمجھیں :- امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ عورت کے جو زیورات استعمال کیلئے بنائے گئے ہیں ان میں زکوٰۃ فرض نہیں ہوگی اس لئے کہ یہ استعمال کے کپڑوں کی طرح ہیں۔ استعمال کے کپڑوں میں بالاتفاق زکوٰۃ فرض نہیں ہے تو استعمال کے زیورات میں بھی زکوٰۃ فرض نہیں ہوگی دونوں میں علت جامعہ ابتذال اور استعمال ہے۔ ہم اس کے جواب میں عکس طور پر کہتے ہیں کہ اگر استعمال کے زیورات استعمال کے کپڑوں کی طرح ہیں تو پھر مردوں کے پاس اگر استعمال کی سونے کی انگوٹھی یا لاکٹ وغیرہ ہو تو اس میں ان کے استعمال کے کپڑوں کی طرح زکوٰۃ فرض نہیں ہونی چاہیئے حالانکہ اس میں بالاتفاق زکوٰۃ فرض ہے باوجود اس کے کہ اس میں بھی علت ابتذال پائی جاتی ہے۔

اب اس اعتراض کے بعد شوافع حضرات اصل اور فرع میں فرق ظاہر کرنے پر مجبور ہوں گے۔ یہاں اصل ثیاب بذلہ اور فرع زیورات ہیں۔

شوافع حضرات ان میں فرق ظاہر کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ مردوں کیلئے زیورات کا استعمال حرام ہے اس

لئے مردوں کے زیورات میں شرعاً ابتذال اور استعمال موجود ہی نہیں ۔ اور عورتوں کیلئے زیورات کا استعمال حلال ہے اس لئے ان کے زیورات میں ابتذال اور استعمال متحقق ہوگا ۔ عورتوں کے زیورات کو ان کے استعمالی کپڑوں پر قیاس کرنا صحیح ہے اور مردوں کے زیورات کو ان کے استعمالی کپڑوں پر قیاس کرنا صحیح نہیں ہے ۔ جب ایسا ہے تو مردوں کے زیورات پر زکوٰۃ فرض ہوگی اور عورتوں کے زیورات پر زکوٰۃ فرض نہیں ہوگی ۔

واما فساد الوضع فالمراد به ان يجعل العلة وصفا لا يليق بذالک الحکم مثاله فی قولهم فی اسلام احد الزوجين اختلاف الدين طرأ علی النکاح فيفسده کارتداد احد الزوجين فانه جعل الاسلام علة لزوال الملک قلنا الاسلام عهد عاصماً للملک فلا يکون مؤثراً فی زوال الملک وکذلک فی مسئلة طول الحرة انه حرقادر علی النکاح فلا يجوز له الامة کما لو کانت تحته حرة قلنا وصف کونه حراقادرا يقتضی جواز النکاح فلايکون مؤثرا فی عدم الجواز.

ترجمہ: - اور جو فساد وضع ہے سو اس سے مراد یہ ہے کہ علت ایسے وصف کو بنایا جائے جو اس حکم کے لائق نہ ہو ۔ اس کی مثال شوافع کے احدالزوجین کے اسلام لانے کے قول میں ہے کہ دین کا اختلاف پیش آ گیا ہے نکاح پر تو اختلاف دین نکاح کو فاسد کردے گا جیسے احدالزوجین کا مرتد ہونا ۔ پس امام شافعی رحمہ اللہ نے اسلام کو ملک نکاح کے زائل ہونے کی علت بنا دیا، ہم کہتے ہیں کہ اسلام کو ملک کی حفاظت کرنے والا پہچانا گیا ہے تو اسلام زوال ملک میں موثر نہیں ہوگا اور اسی طرح ہے طول حرۃ کے مسئلے میں کہ نکاح کرنے والا آزاد ہے نکاح کرنے پر قادر ہے تو اس کیلئے باندی سے نکاح کرنا جائز نہیں ہوگا جیسے کہ اگر اس کے نکاح میں آزاد عورت ہوتی ہم کہتے ہیں کہ اس کے آزاد ہونے قادر ہونے کا وصف نکاح کے جائز ہونے کا تقاضہ کرتا ہے اس لئے یہ وصف باندی سے نکاح کے جائز نہ ہونے میں مؤثر نہیں ہوگا ۔

تشریح: - اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ نے پانچواں اعتراض اور اس کی مثالیں ذکر فرمائی ہیں ۔

پانچواں اعتراض فساد وضع ہے اور اس کی تعریف یہ ہے کہ مستدل حکم کی علت ایسے وصف کو قرار

دے جو اس حکم کے مناسب نہیں ہے۔یعنی مستدل نے قیاس میں جس وصف کو حکم کی علت بنایا ہے سائل اس پر اعتراض کر کے یہ کہے کہ اس قیاس کی وضع ہی فاسد ہے اس طرح کہ جس وصف کو علت بنایا گیا ہے، یہ وصف علت بننے کے لائق ہی نہیں ہے۔

پہلی مثال :- مثال سے پہلے مسئلہ سمجھیں:-میاں بیوی دونوں کافر ہوں اور ان میں سے کوئی ایک مسلمان ہو جائے تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ دوسرے پر اسلام پیش کیا جائے گا اگر دوسرا اسلام لے آیا تو دونوں میاں بیوی کی طرح رہیں گے اور اگر دوسرے نے اسلام لانے سے انکار کر دیا تو نکاح فاسد ہو جائے گا اور فساد نکاح کی علت انکار عن الاسلام بنے گا۔

لیکن امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ میاں بیوی میں سے کوئی ایک اسلام لایا تو اسلام لانے سے فوراً نکاح فاسد ہو جائے گا اور فساد نکاح کی علت اسلام لانے کا وصف ہوگا۔

اب مثال سمجھیں۔مصنف رحمہ اللہ نے اسی مسئلے کو مثال بنا کر ذکر فرمایا ہے کہ اختلاف دین نکاح پر پیش آیا ہے اور اختلاف دین نکاح پر پیش آئے تو اس سے نکاح فاسد ہو جایا کرتا ہے جیسے میاں بیوی دونوں مسلمان ہوں اور دونوں میں کوئی ایک (العیاذ باللہ) مرتد ہو جائے تو نکاح فاسد ہو جاتا ہے۔

اسی طرح میاں بیوی دونوں کافر ہوں اور کوئی ایک مسلمان ہو جائے تو اختلاف دین نکاح پر پیش آیا ہے اور اختلاف دین نکاح پر پیش آئے تو اس سے نکاح فاسد ہو جاتا ہے۔اس مسئلے میں امام شافعی رحمہ اللہ نے ملک نکاح کے زائل ہونے کی علت اسلام لانے کے وصف کو قرار دیا۔

ہم اس کے جواب میں فساد وضع کے طور پر کہتے ہیں کہ اسلام لانے کا وصف ملک نکاح کے زائل ہونے کے حکم کے لائق نہیں اس لئے کہ اسلام لوگوں کی ملک کا محافظ بن کر آیا ہے ان کی ملک کو برباد کرنے کیلئے نہیں آیا۔اگر کوئی حربی کافر دار الحرب میں مسلمان ہو جائے تو اس کی جان اور مال اسلام لانے سے محفوظ ہو جاتے ہیں جب مسلمان اس کے ملک پر حملہ آور ہوں تو اس کی جان اور مال محفوظ ہوں گے،اسلام نے اس کی جان و مال کو محفوظ بنا دیا،اسی طرح زوجین میں سے کسی ایک کے اسلام لانے سے نکاح فاسد نہیں ہوگا،اس لئے اسلام لانے کا وصف ملک نکاح کے زائل کرنے میں مؤثر نہیں ہوگا بلکہ اسلام لانے سے انکار کرنا ملک نکاح کے زائل کرنے میں مؤثر ہوگا کما قلنا۔

دوسری مثال :-اگر کوئی آدمی آزاد عورت کے ساتھ نکاح کرنے کی قدرت رکھتا ہو تو اس کیلئے باندی سے نکاح

کرنا امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک جائز ہے اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک جائز نہیں۔

امام شافعی رحمہ اللہ دلیل یہ دیتے ہیں کہ نکاح کرنے والا آدمی آزاد ہے آزاد عورت سے نکاح پر قادر ہے اس لئے باندی سے نکاح کرنا اس کیلئے جائز نہیں ہے جیسے کہ اگر پہلے سے اس کے نکاح میں آزاد عورت ہو تو اس کیلئے باندی سے نکاح کرنا جائز نہیں۔ امام شافعی رحمہ اللہ نے باندی سے نکاح کے جائز نہ ہونے کے حکم کی علت آزاد عورت سے نکاح کی قدرت رکھنے کے وصف کو بنایا۔

ہم اس کے جواب میں فساد وضع کے طور پر عرض کرتے ہیں کہ آزاد عورت سے نکاح کی قدرت رکھنے کا وصف تو باندی سے نکاح کے جواز کا تقاضہ کرتا ہے اس لئے آزاد عورت سے نکاح کے قادر ہونے کا وصف باندی سے نکاح کے عدم جواز میں مؤثر نہیں ہوگا۔

اس کے بعد چھٹا اعتراض فرق ہے۔ مصنف رحمہ اللہ نے اس کو قیاس کی دو قسموں قیاس متحد فی النوع اور قیاس متحد فی الجنس میں ذکر کر دیا ہے اس لئے دوبارہ اس کی تفصیل ذکر نہیں کی اور وہ اعتراض یہ ہے کہ سائل اصل اور فرع کے درمیان فرق ثابت کر دے۔ اگر قیاس متحد فی النوع ہو تو وہ فرق سے باطل نہیں ہوگا اور اگر قیاس متحد فی الجنس ہو تو وہ فرق سے فاسد ہو جائے گا کما مر التفصیل فی قسمی القیاس۔

واما النقض فمثل ما یقال الوضوء طهارة فیشترط له النیة کالتیمم قلنا ینقض بغسل الثوب والاناء واما المعارضة فمثل مایقال المسح رکن فی الوضوء فلیسن تثلیثه کالغسل قلنا المسح رکن فلا یسن تثلیثه کمسح الخف والتیمم

ترجمہ:- اور جو نقض ہے سو وہ اس طرح ہے کہ کہا جاتا ہے وضو طہارت ہے تو اس کیلئے نیت ضروری ہوگی جس طرح کہ تیمّم ہے (وہ طہارت ہے اور اس کیلئے نیت ضروری ہے) ہم کہیں گے یہ حکم ٹوٹ جاتا غسل ثوب اور غسل اناء کے ساتھ اور جو معارضہ ہے سو وہ اس طرح ہے کہ کہا جاتا ہے مسح کرنا وضو میں رکن ہے تو اس کی تثلیث مسنون ہونی چاہیئے جس طرح کہ غسل اعضا میں ہے ہم کہیں گے کہ مسح کرنا رکن ہے تو اس کی تثلیث مسنون نہیں ہوگی جس طرح کہ موزوں کے مسح اور تیمّم کے مسح میں ہے۔

تشریح: -اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ نے ساتویں اور آٹھویں اعتراض کو اور ان کی مثالوں کو ذکر فرمایا ہے۔ساتواں اعتراض نقض ہے یہ نام اہل مناظرہ کے ہاں ہے اور اہل اصول اس کو مناقضہ کہتے ہیں۔

مناقضہ کی تعریف یہ ہے **وجود العلة وتخلف الحکم عنها** ۔علت کا پایا جانا اور حکم کا اس سے پیچھے رہ جانا یعنی مستدل نے ایک قیاس میں جس وصف کو علت بنایا ہے وہ وصف دوسری جگہ بھی پایا جاتا ہے مگر حکم نہیں پایا جاتا اس کو نقض یا مناقضہ کہتے ہیں سائل اسی وصف کو لے کر مستدل پر اعتراض کرتا ہے کہ آپ نے جس وصف کو علت بنایا ہے وہ صحیح نہیں اس لئے کہ دوسری جگہ یہی وصف پایا جاتا ہے مگر حکم نہیں پایا جاتا اگر اس وصف کا علت بنا صحیح ہوتا تو دوسری جگہ اس وصف کے موجود ہونے سے حکم بھی موجود ہوتا مگر دوسری جگہ وصف موجود ہے اور حکم موجود نہیں لہٰذا اس وصف کا علت بنا صحیح نہیں ہے۔

مثال: -امام شافعی رحمہ اللہ کی طرف سے یہ کہا جاتا ہے کہ تیمّم اور وضو دونوں طہارت ہیں اور تیمّم میں بالاتفاق نیت فرض ہے تو وضو میں بھی نیت فرض ہوگی ،امام شافعی رحمہ اللہ نے وضو کو تیمّم پر قیاس کیا اور نیت کے فرض ہونے کے حکم کی علت طہارت کے وصف کو قرار دیا۔

ہم بطور مناقضہ کہتے ہیں کہ یہ حکم ٹوٹ جاتا ہے غَسل ثوب اور غَسل اناءِ کے ساتھ ،کوئی آدمی ناپاک کپڑوں یا ناپاک برتن کو دھوتا ہے تو اس میں بھی وصف طہارت موجود ہے لیکن امام شافعی رحمہ اللہ سمیت کسی کے نزدیک بھی نیت کے فرض ہونے کا حکم موجود نہیں معلوم ہوا کہ وصف طہارت کی وجہ سے وضو کو تیمّم پر قیاس کر کے نیت کے فرض ہونے کا حکم ثابت کرنا صحیح نہیں ہے۔

قولہ واما المعارضة الخ ۔آٹھواں اعتراض معارضہ ہے،معارضہ کی تعریف یہ ہے کہ سائل مستدل کی دلیل کے خلاف ایسی دلیل پیش کرے جس سے مستدل کا حکم باطل ہو جائے مناقضہ اور معارضہ میں فرق یہ ہے کہ مناقضہ میں دلیل کا بطلان ہوتا ہے اور معارضہ میں حکم کا بطلان ہوتا ہے مستدل کی دلیل سے کوئی تعرض نہیں ہوتا۔

مثال: -امام شافعی رحمہ اللہ کی طرف سے کہا جاتا ہے کہ وضو میں مسح رأس رکن ہے جس طرح کہ اعضاء کو دھونا وضو میں رکن ہے تو جس طرح اعضاء کو تین بار دھونا بالاتفاق سنت ہے اسی طرح سر کا مسح بھی تین بار کرنا سنت ہوگا۔

ہم اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ ہاں وضو میں مسح رأس رکن ہے جس طرح وضو میں موزوں پر مسح کرنا

رکن ہے اسی طرح تیمّم میں بھی چہرے اور ہاتھوں کا مسح رکن ہے تو جس طرح موزوں پر مسح میں اور تیمّم کے مسح میں تثلیث بالاتفاق مسنون نہیں اسی طرح مسح رأس میں بھی تثلیث مسنون نہیں ہوگی دیکھیں احناف نے شوافع کے خلاف ایسی دلیل پیش کی جس سے مسح رأس کی تثلیث کا حکم باطل ہوگیا۔

فصل الحكم يتعلق بسببه ويثبت بعلته ويوجد عندشرطه فالسبب مايكون طريقا الى شئ بواسطة كالطريق فانه سببٌ للوصول الى المقصد بواسطة المشى والحبل سبب للوصول الى الماء بالا دلاءِ فعلى هذا كل ما كان طريقا الى الحكم بواسطة يسمىّٰ سببا له شرعا ويسمىّٰ الواسطة علة مثاله فتح باب الاصطبل والقفص وحل قيد العبد فانه سبب للتلف بواسطة توجد من الدابة والطيرو العبد .

ترجمہ:- حکم متعلق ہوتا ہے اپنے سبب کے ساتھ اور ثابت ہوتا ہے اپنی علت کے ساتھ اور پایا جاتا ہے اپنی شرط کے وقت، پس سبب وہ ہے جو کسی چیز (حکم) تک پہنچنے کا ذریعہ ہو کسی واسطے کے ساتھ جیسے راستہ اس لئے کہ راستہ سبب ہے مقصد تک پہنچنے کا چلنے کے واسطے سے اور رسی پانی تک پہنچنے کا سبب ہے ڈول ڈالنے کے واسطے سے، پس اسی بنا پر ہر وہ چیز جو حکم تک پہنچنے کا ذریعہ ہو کسی واسطہ کے ساتھ اس چیز کو از روئے شریعت حکم کا سبب کہا جاتا ہے اور اس واسطے کو علت کہا جاتا ہے اس کی مثال اصطبل اور پنجرے کا دروازہ کھولنا اور غلام کی زنجیر کھولنا ہے اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک ضائع ہونے کا سبب ہے ایسے واسطے سے جو پایا جاتا ہے جانور، پرندے اور غلام کی طرف سے۔

تشریح:- اصول اربعہ کی تفصیل ختم ہوگئی۔ یہاں سے مصنف رحمہ اللہ ان امور کو بیان فرمانا چاہتے ہیں جن کے ساتھ احکام شرعیہ کا تعلق ہوتا ہے اصول اربعہ سے جو احکام شرعیہ ثابت ہوتے ہیں ان کا تعلق سبب علت اور شرط کے ساتھ ہوتا ہے مصنف رحمہ اللہ نے اس فصل میں ان تین چیزوں کی تفصیل ذکر کی ہے، چنانچہ فرماتے ہیں کہ حکم اپنے سبب سے متعلق ہوتا ہے اور اپنی علت سے ثابت ہوتا ہے اور اپنی شرط کے وقت پایا جاتا ہے۔

سبب کی تعریف سے پہلے حکم کی تعریف سمجھیں:-

حکم کی شرعی تعریف:- خطاب شرعی کے بعد مکلّف کے فعل کو جو کیفیت حاصل ہوتی ہے اسے حکم کہتے ہیں خواہ وہ کیفیت فرض واجب، ندب، حرمت یا کراہت کی ہو یا رخصت وغیرہ کی ہو اگر ان میں سے کوئی کیفیت نہ ہو تو کم از کم اباحت کی کیفیت ہوگی اسی کو حکم شرعی کہا جاتا ہے۔

سبب کی لغوی اور شرعی تعریف تقریباً ایک ہی ہے۔

سبب کی لغوی تعریف:- مصنف رحمہ اللہ نے سبب کی لغوی تعریف یہ ذکر کی ہے ''مایکون طریقا الی الشیء بواسطة'' سبب وہ ہے جو کسی چیز تک پہنچنے کا ذریعہ ہو کسی واسطے کے ساتھ مثلاً راستہ اس پر چل کر انسان منزل مقصود تک پہنچتا ہے تو منزل مقصود تک پہنچنے کیلئے راستہ سبب ہے مشی کے واسطے سے۔

دوسری مثال ڈول کے ساتھ رسی باندھ کر پانی نکالا جاتا ہے اور ڈول رسی کے واسطے سے پانی تک پہنچاتا ہے تو ڈول پانی تک پہنچنے کا سبب ہے رسی کے واسطے سے۔

سبب کی شرعی تعریف:- مصنف رحمہ اللہ نے'' کل ماکان طریقا الی الحکم بواسطة یسمی سببا له شرعا'' کی عبارت سے سبب کی شرعی تعریف ذکر کی ہے ہر وہ چیز جو حکم تک پہنچنے کا ذریعہ ہو کسی واسطے کے ساتھ تو اس چیز کو حکم کیلئے سبب کہا جاتا ہے اور درمیان میں واسطے کو علت کہا جاتا ہے۔

علت کی لغوی تعریف:- ''مایتغیر به حال الشیء'' ہر وہ چیز جس سے کسی کی حالت تبدیل ہو جائے اس کو لغۃً علت کہا جاتا ہے جیسے مرض سے جسم کی حالت تبدیل ہو جاتی ہے تو مرض کو لغۃً علت کہا جائے گا۔

علت کی شرعی تعریف:- ''مایکون واسطة بین السبب والحکم'' جو چیز سبب اور حکم کے درمیان واسطہ ہو تو اس کو علت کہا جاتا ہے یا اس کی تعریف اس طرح بھی کر سکتے ہیں ''الوصف المعرف للحکم'' جو وصف حکم کی پہچان کرانے والا ہے اس کو علت کہتے ہیں۔

شرط کی لغوی تعریف:- ''الزام الشیء او التزامه'' کسی چیز کو لازم کرنا یا اس کا التزام کرنا۔

شرط کی اصطلاحی تعریف:- ''مایتوقف علیه وجود الحکم ویستلزم من عدمه عدم الحکم'' وہ چیز جس پر حکم کا وجود موقوف ہو اور اس کے نہ ہونے سے حکم نہ پایا جاتا ہو جیسے نماز کیلئے وضو شرط ہے، وضو

پر نماز کا وجود موقوف ہے اور وضو کے نہ ہونے سے نماز نہیں ہوگی۔

الغرض یہ کہ جو چیز حکم تک پہنچانے کا ذریعہ ہو کسی واسطہ کے ساتھ وہ سبب ہے اور جو واسطہ ہو وہ علت ہے اور جو چیز حکم تک پہنچانے کا نہ ذریعہ ہو اور نہ واسطہ ہو بلکہ حکم اس کے وجود پر موقوف ہو تو اس کو شرط کہتے ہیں۔

مصنف رحمہ اللہ نے سبب کی تین مثالیں دی ہیں۔

پہلی مثال :- اصطبل میں گھوڑا تھا ایک آدمی نے جا کر اصطبل کا دروازہ کھول دیا اور گھوڑا ضائع ہو گیا یعنی بھاگ کر گم ہو گیا تو گھوڑے کا ضائع ہونا حکم ہے دروازہ کھولنا اس حکم کا سبب ہے اور گھوڑے کا بھاگ کر جانا علت ہے۔

دوسری مثال :- پنجرے میں پرندہ تھا کسی نے پنجرے کا دروازہ کھولا اور پرندہ اڑ کر ضائع ہو گیا تو پرندے کا ضائع ہونا حکم ہے پنجرے کا دروازہ کھولنا اس حکم کا سبب اور پرندے کا اڑ کر جانا علت ہے۔

تیسری مثال :- غلام آبق (بھاگنے والا غلام) زنجیر میں جکڑا ہوا تھا کسی نے اس کی زنجیر کھول دی تو وہ غلام بھاگ کر ضائع ہو گیا تو غلام کا ضائع ہونا حکم ہے زنجیر کھولنا اس کا سبب اور غلام کا بھاگنا اس کی علت ہے۔

والسبب مع العلة اذا اجتمعا يضاف الحكم الى العلة دون السبب الا اذا تعذرت الا ضافة الى العلة فيضاف الى السبب حينئذٍ وعلى هذا قال اصحابنا اذادفع السكين الى صبيٍ فقتل به نفسه لا يضمن و لو سقط من يدالصبى فجرحه يضمن ولو حمل الصبى على دابة فسير ها فجالت يمنة ويسرة فسقط ومات لا يضمن ولو دل انسا نا على مال الغير فسرقه او على نفسه فقتله او على قافلة فقطع عليهم الطريق لا يجب الضمان على الدال وهذا بخلاف المود ع اذا دلّ السارق على الود يعة فسرقها او دل المحرم غيره على صيد الحرم فقتله لان وجوب الضمان على المود ع باعتبار ترك الحفظ الواجب عليه لا بالدلالة وعلى المحرم باعتبار ان الد لالة محظور احرا مه بمنزلة مس الطيب ولبس المخيط فيضمن بارتكاب المحظور لا بالدلا لة الا ان الجناية انما تتقرر بحقيقة القتل فاما قبله فلا حكم له لجواز ارتفا ع اثر الجناية بمنزلة الاند مال فى باب

الجراحة.

ترجمہ:- اور سبب علت کے ساتھ جب وہ دونوں جمع ہو جائیں تو حکم کی نسبت علت کی طرف کی جائے گی نہ کہ سبب کی طرف مگر جب علت کی طرف نسبت کرنا دشوار ہو جائے تو حکم کی نسبت اس وقت سبب کی طرف کی جائے گی، اور اسی اصول کی بنا پر ہمارے علماء نے کہا ہے کہ جب کسی آدمی نے چھری بچے کو دی اور اس بچے نے اس چھری کے ساتھ اپنے آپ کو قتل کر دیا تو چھری دینے والا ضامن نہیں ہوگا۔ اور اگر وہ چھری بچے کے ہاتھ سے گری اور اس نے بچے کو زخمی کر دیا تو چھری دینے والا ضامن ہوگا اور اگر کسی نے بچے کو سواری پر بٹھا دیا پھر اس بچے نے جانور کو چلا دیا اور وہ سواری دائیں بائیں کو دی اور بچہ گر گیا اور مر گیا تو بٹھانے والا ضامن نہیں ہوگا۔ اور اگر کسی نے کسی انسان کی رہنمائی کی دوسرے کے مال کی طرف پھر اس نے اس مال کو چرالیا یا اس کی جان پر رہنمائی کی اور اس نے اس کو قتل کر دیا یا قافلے پر رہنمائی کی پھر اس نے ان پر رہزنی کی تو رہنمائی کرنے والے پر ضمان واجب نہیں ہوگا، اور یہ ضمان کے واجب نہ ہونے کا حکم مودَع کے خلاف ہے جب اس نے چور کی رہنمائی کی ودیعت پر اور چور نے اس ودیعت کو چرالیا یا محرم نے حرم کے شکار پر کسی دوسرے کی رہنمائی کی اور دوسرے نے اس کو قتل کر دیا اس لئے کہ مودَع پر ضمان کا واجب ہونا اس حفاظت کو چھوڑنے کی وجہ سے ہے جو اس پر واجب تھی نہ کہ رہنمائی کی وجہ سے ہے اور محرم پر (ضمان کا وجوب) اس اعتبار سے ہے کہ یہ دلالت اس کے احرام کا ممنوع فعل تھا خوشبو لگانے اور سلا ہوا کپڑا پہننے کی طرح پس وہ محرم ضامن ہوگا ممنوع چیز کے ارتکاب کی وجہ سے نہ کہ رہنمائی کی وجہ سے لیکن جنایت ثابت ہوگی حقیقت قتل کے ساتھ۔ رہا قتل سے پہلے تو اس جنایت کا کوئی حکم نہیں ہے اس لئے کہ جنایت کے اثر کا ختم ہونا ممکن ہے جس طرح زخم کے باب میں زخم کا مندمل ہو جانا ہے۔

تشریح:- مصنف رحمہ اللہ نے سبب اور علت کی تعریف اور ان کی مثال ذکر کرنے کے بعد سبب اور علت کے بارے میں ایک فقہی اصول بیان کیا ہے اور اس اصول پر چند مثالیں متفرع کر کے ذکر کی ہیں۔

سبب اور علت کا اصول:- سبب اور علت کسی جگہ جمع ہو جائیں تو حکم کی نسبت علت کی طرف کی جائے گی

سبب کی طرف نہیں کی جائے گی اس لئے علت حکم میں مؤثر ہوتی ہے اور حکم کا تقاضہ کرتی ہے اور علت کا تعلق حکم کے ساتھ قوی ہوتا ہے اور سبب تو حکم تک صرف پہنچانے والا ہوتا ہے حکم میں مؤثر نہیں ہوتا اور اس کے ساتھ حکم کا تعلق قوی نہیں ہوتا۔ تو جس کے ساتھ حکم کا تعلق قوی ہوتا ہے اسی کی طرف حکم کی نسبت کی جائے گی۔

''**الا اذا تعذرت الا ضافة الی العلة**'' مگر جب علت کی طرف حکم کی نسبت دشوار ہو جائے تو پھر سبب کی طرف حکم کی نسبت کی جائے گی اور علت کی طرف حکم کی نسبت دشوار اس وقت ہوتی ہے جب سبب اور حکم کے درمیان فاعل مختار کا فعل واقع نہ ہو اور جب فاعل مختار کا فعل سبب اور حکم کے درمیان آ جائے تو حکم کی نسبت علت کی طرف کی جائے گی۔

مصنف رحمہ اللہ نے اس اصول پہ پانچ مثالیں متفرع کی ہیں۔

پہلی مثال: — ہمارے علماء نے فرمایا ہے کہ کسی آدمی نے چھری اٹھا کر چھوٹے بچے کو دیدی اور بچے نے کھیلتے کھیلتے اس چھری سے اپنے آپ کو قتل کر دیا تو چھری دینے والا اس کا ضامن نہیں ہوگا یعنی اس سے بچے کی دیت نہیں لی جائے گی اس لئے کہ یہاں سبب اور علت دونوں جمع ہو گئے اس طرح کہ چھری دینا قتل کا سبب ہے اور بچے کا خود اپنے آپ کو قتل کرنا علت ہے اور یہ علت فاعل مختار کا فعل ہے اس لئے قتل کی نسبت علت کی طرف کی جائے گی، بچے نے خود ہی اپنے آپ کو قتل کیا ہے لہٰذا چھری دینے والا ضامن نہیں ہوگا، لیکن اگر وہ چھری بچے کے ہاتھ سے خود بخود گر جائے اور بچے کو زخمی کر دے تو اب زخمی کرنے کی نسبت سبب کی طرف کی جائے گی اس لئے کہ سبب اور حکم کے درمیان فاعل مختار کا فعل واقع نہیں ہے چھری کا گرنا بچے کا اختیاری فعل نہیں ہے تو اس کی طرف حکم کی نسبت کرنا بھی متعذر ہے جب علت کی طرف حکم کی نسبت کرنا متعذر ہے تو اب حکم کی نسبت سبب کی طرف کی جائے گی لہٰذا چھری دینے والے آدمی سے زخمی ہونے کا تاوان لیا جائے گا۔

دوسری مثال: — کسی آدمی نے بچے کو گھوڑے پر سوار کر دیا اور بچے نے اس کی لگامیں ہاتھ میں لے کر اس گھوڑے کو چلا دیا اور گھوڑا دائیں بائیں کودنا شروع ہو گیا اور بچہ گر کر مر گیا تو سوار کرنے والا آدمی دیت کا ضامن نہیں ہوگا۔ اس لئے کہ گھوڑے پر سوار کرنا مرنے کا سبب ہے اور خود بچے کا گھوڑے کو چلانا مرنے کی علت ہے جو فاعل مختار کا فعل ہے اس لئے مرنے کی نسبت اسی علت کی طرف کی جائے گی بچے کو سوار کرنے والے آدمی کی طرف اس کے مرنے کی نسبت نہیں کی جائے گی اس لئے اس سے بچے کی دیت بھی نہیں لی جائے گی۔

لیکن اگر بچے نے گھوڑے کو نہیں چلایا اس نے خود ہی اچھلنا کودنا شروع کر دیا تو اب سوار کرنے والے کی طرف مرنے کی نسبت کی جائے گی اور اس سے بچے کی دیت لی جائے گی کیونکہ اب علت کی طرف حکم کی نسبت متعذر ہوگئی۔

تیسری مثال:- ایک آدمی نے چور کو کسی کے مال کی طرف رہنمائی کی اور چور نے اس مال کو جا کر چرا لیا تو رہنمائی کرنے والا ضامن نہیں ہوگا اس لئے کہ چور کا چوری کرنا مال کے ضائع ہونے کی علت ہے اور رہنمائی کرنا اس کا سبب ہے سبب اور علت دونوں جمع ہو جائیں تو حکم کی نسبت علت کی طرف کی جاتی ہے اس لئے رہنمائی کرنے والے سے مال مسروقہ کا تاوان نہیں لیا جائے گا۔

چوتھی مثال:- ایک آدمی نے قاتل کو مقتول کی جان کی طرف رہنمائی کی اور قاتل نے اس کو قتل کر دیا تو رہنمائی کرنے والا ضامن نہیں ہوگا اس لئے کہ رہنمائی کرنا قتل کا سبب ہے اور قاتل کا خود قتل کرنا علت ہے اور سبب اور علت دونوں جمع ہو جائیں تو حکم کی نسبت علت کی طرف کی جاتی ہے اس لئے رہنمائی کرنے والا قتل کا ضامن نہیں ہوگا۔

پانچویں مثال:- ایک آدمی نے قافلے کی طرف ڈاکوؤں کی رہنمائی کی اور ڈاکوؤں نے اس قافلے پر رہزنی کی اور قافلے کو لوٹ لیا تو رہنمائی کرنے والے سے اس ڈاکے کا تاوان نہیں لیا جائے گا اس لئے کہ رہنمائی کرنا اس ڈاکے کا سبب ہے ڈاکہ مارنا اس کی علت ہے اور سبب وعلت دونوں جمع ہو جائیں تو حکم کی نسبت علت کی طرف کی جاتی ہے سبب کی طرف نہیں کی جاتی۔

قولہ وھذا بخلاف المودع الخ ۔مصنف رحمہ اللہ نے اس عبارت سے ایک اعتراض مقدر کا جواب دیا ہے۔

پہلے اعتراض مقدر کی تقریر سنیں:- آپ نے اصول بیان کیا کہ سبب اور علت دونوں جمع ہو جائیں تو حکم کی نسبت علت کی طرف کی جاتی ہے سبب کی طرف نہیں کی جاتی اس پر اعتراض یہ ہے کہ ہم آپ کو بتاتے ہیں کہ سبب اور علت دونوں جمع ہیں اور علت فاعل مختار کا فعل بھی ہے پھر بھی علت کی طرف حکم کی نسبت نہیں کی گئی بلکہ سبب کی طرف کی گئی ہے مثلاً مودَع یعنی امانت اور ودیعت رکھنے والے آدمی نے اگر ودیعت کی طرف چور کی رہنمائی کی اور چور نے اس ودیعت کو چرا لیا تو مودَع کی دلالت سرقہ کا سبب ہے اور سارق کا اس کو چرانا علت ہے اور علت فاعل

مختار کا فعل ہے اس کی طرف حکم کی نسبت کی جاسکتی ہے اس لئے حکم کی نسبت علت کی طرف ہونی چاہئے سبب کی طرف نہیں ہونی چاہئے، حالانکہ یہاں حکم کی نسبت سبب کی طرف ہورہی ہے اور مودَع سے ودیعت کا تاوان لیا جاتا ہیاوروہ یہ بات پہلے بیان کردہ اصول کے خلاف ہے۔

اسی طرح کسی محرم نے غیر مُحرِم کی شکار کی طرف رہنمائی کی اور دوسرے نے جاکر اس شکار کو قتل کر دیا تو رہنمائی کرنا اس کا سبب ہے اور دوسرے کا شکار کو مار دینا اس کی علت ہے تو حکم کی نسبت علت کی طرف ہونی چاہیئے اور رہنمائی کرنے والے سے شکار کا تاوان نہیں لینا چاہیئے حالانکہ رہنمائی کرنے والے سے شکار کا تاوان لیا جاتا ہے، اور یہ بات بھی پہلے اصول کے خلاف ہے، مصنف رحمہ اللہ نے **وھذا بخلاف المود ع** فرما کر اسی اعتراض کا جواب دیا ہے کہ پہلے والا اصول ان دونوں مسئلوں کے برخلاف ہے۔

لان وجوب الضمان الخ ۔ سے اس جواب کی تفصیل ذکر کی ہے کہ مودع پر ودیعت کا ضمان اس لئے واجب ہوتا ہے کہ اس نے اس ودیعت کی وہ حفاظت نہیں کی جو اس پر واجب تھی اور اس نے اس واجب حفاظت کو ترک کر کے جنایت کا ارتکاب کیا ہے اس جنایت کی وجہ سے اس پر ودیعت کا تاوان واجب ہوگا، ودیعت کا تاوان ودیعت کی طرف رہنمائی کی وجہ سے واجب نہیں ہوتا کہ ہمارے اصول پر اعتراض لازم آئے۔

اسی طرح محرم نے شکار کی طرف رہنمائی کی تو اس پر ضمان اس لئے واجب ہوتا ہے کہ اس نے ممنوعات احرام میں سے ایک امر ممنوع کا ارتکاب کیا ہے جیسے حالت احرام میں خوشبو لگانا اور سلے ہوئے کپڑے پہننا ممنوع ہے اسی طرح حالت احرام میں شکار کی طرف رہنمائی کرنا بھی ممنوع ہے جب اس نے ممنوع فعل کا ارتکاب کر کے ایک جنایت کی تو شریعت نے اس جنایت کا تاوان اس شکار کے تاوان کی صورت میں رکھا ہے، اس پر تاوان اس لئے واجب نہیں ہوا کہ اس نے رہنمائی کی ہے اور رہنمائی کرنا سبب ہے اور حکم کی نسبت علت کو چھوڑ کر سبب کی طرف کی گئی ہے۔

الا ان الجناية انما يتقرر الخ ۔ مصنف رحمہ اللہ نے اس عبارت سے بھی ایک اعتراض مقدر کا جواب دیا ہے۔

اعتراض یہ ہے کہ محرم پر دلالت کی وجہ سے ضمان واجب نہیں ہوتا بلکہ فعل ممنوع کا ارتکاب کرنے کی وجہ سے ضمان واجب ہوتا ہے تو محض رہنمائی کرنے سے ہی اس پر ضمان واجب ہونا چاہئے اگر چہ غیر محرم شکار کو قتل نہ کرے، حالانکہ اس پر ضمان تب واجب ہوتا ہے جب غیر محرم شکار کو قتل کر دے۔

مصنف رحمہ اللہ نے الا ان الجنایة انما تتقرر الخ سے اسی اعتراض کا جواب دیا ہے۔ محرم کا شکار کی طرف رہنمائی کرنے سے جنایت کرنا اس وقت متحقق ہوگا جب وہ غیر محرم شکار کو قتل کردے لیکن اگر شکار بچ کر نکل جائے یا غیر محرم کا نشانہ خطا ہو جائے تو محرم کی جنایت کا اثر ہی ختم ہو جائے گا اس لئے شکار کو قتل کرنے سے پہلے جنایت متحقق بھی نہیں ہوگی یہ ایسا ہی ہے جیسے کسی نے دوسرے کو زخم لگایا اور پھر وہ زخم اچھا ہو گیا اور قاضی کی عدالت میں پہنچنے سے پہلے وہ زخم مندمل ہو گیا تو مجرم کے جرم کا اثر ختم ہو گیا تو مجرم سے اس زخم کا تاوان نہیں لیا جائے گا۔

وقد یکون السبب بمعنی العلة فیضاف الحکم الیه و مثاله فیما یثبت العلة بالسبب فیکون السبب فی معنی العلة لانه لما ثبت العلة بالسبب فیکون السبب فی معنی علةالعلة فیضاف الحکم الیه و لهذا قلنا اذاساق دابة فاتلف شیئا ضمن السائق و الشاهد اذا اتلف بشهادته مالا فظهر بطلا نها بالرجو ع ضمن لان سیر الدابة یضاف الی السوق و قضاء القاضی یضاف الی الشهادة لما انه لا یسعه ترک القضاء بعد ظهور الحق بشهادة العدل عنده فصار کالمجبور فی ذالک بمنزلة البهیمة بفعل السائق .

ترجمہ:- اور کبھی سبب علت کے معنی میں ہوتا ہے تو حکم کی نسبت اس سبب کی طرف کی جائے گی اس کی مثال اس صورت میں ہوگی جہاں علت سبب سے ثابت ہوتی ہو تو[1] سبب علت العلۃ کے معنی میں ہوگا اس لئے حکم کی نسبت اسی سبب کی طرف کی جائے گی اور اسی وجہ سے ہم نے کہا کہ جب کسی نے جانور کو ہنکایا اور جانور نے کوئی چیز ضائع کردی تو ہانکنے والا ضامن ہوگا اور گواہ نے جب اپنی گواہی سے کوئی چیز تلف کردی پھر اس گواہی کا بطلان اس گواہی سے رجوع کرنے کی وجہ سے ظاہر ہو گیا تو گواہ ضامن ہوگا۔ اس لئے کہ جانور کا چلنا ہانکنے کی طرف منسوب ہوتا ہے اور قاضی کا فیصلہ شہادت کی طرف منسوب ہوتا ہے اس لئے کہ قاضی کے سامنے عادل آدمی کی گواہی سے حق ظاہر ہونے کے بعد قاضی کیلئے فیصلے کو چھوڑنے کی گنجائش نہیں ہوتی۔ پس وہ قاضی اس فیصلے میں مجبور کی طرح ہو گیا جس طرح کہ جانور ہانکنے والے کے فعل سے مجبور ہوتا ہے۔

[1] سبب علت کے معنی میں ہوگا اسلئے کہ جب علت سبب سے ثابت ہوگی تو

تشریح:- مصنف رحمہ اللہ نے اس عبارت میں سبب کا ایک اُصول ذکر فرمایا ہے اور وہ اُصول یہ ہے کہ کبھی سبب

علت کے معنی ہوتا ہے تو حکم کی نسبت سبب کی طرف کی جائے گی علت کی طرف نہیں کی جائے گی۔

اور سبب بمعنی علت کی مثال اس جگہ ہوگی جہاں پر علت سبب کی وجہ سے ثابت ہوتی ہے، سبب کی وجہ سے ثابت ہونے کا مطلب یہ ہے کہ علت سبب کی وجہ سے پیدا ہوتی ہو، جب علت سبب کی وجہ سے پیدا ہوتی ہے تو اب وہ سبب، سبب محض نہ رہا بلکہ علت العلۃ کے معنی میں ہوگیا یعنی علت کی علت جسے علت بعیدہ بھی کہتے ہیں جب سبب علت العلۃ کے معنی میں ہوا تو اب حکم کی نسبت سبب کی طرف کی جائے گی۔

مصنف رحمہ اللہ نے سبب بمعنی علت کی دو مثالیں ذکر فرمائی ہیں۔

پہلی مثال:- ہم کہتے ہیں کہ کوئی آدمی جانور کو ہانک کر لے جارہا تھا اس جانور نے کسی کی کوئی چیز تلف کردی تو ہانکنے والا اس چیز کا تاوان ادا کرے گا اب غور کریں اس چیز کا تلف ہوجانا حکم ہے سائق کا اس جانور کو ہانکنا اس کا سبب ہے اور اس جانور کا چلنا اس چیز کو تلف کرنے کی علت ہے لیکن ایسی علت ہے جو سبب سے پیدا ہوئی ہے یعنی ہانکنے سے پیدا ہوئی ہے کیونکہ جانور ہانکنے کے بعد چلنے پر مجبور ہے اس لئے ہانکنا جو سبب ہے علت کے معنی ہوگا جب سبب علت کے معنی ہو تو حکم کی نسبت سبب کی طرف کی جاتی ہے اس لئے تلف کرنے کی نسبت سائق یعنی ہانکنے والے کی طرف کی جائے گی ہانکنے والا اس چیز کو تلف کرنے والا ہوگا لہٰذا اس سے تلف شدہ چیز کا تاوان لیا جائے گا۔

دوسری مثال:- کسی نے اپنی گواہی سے کسی کا مال تلف کردیا اس طرح کہ ایک آدمی نے دوسرے آدمی پر دو ہزار روپے کا دعویٰ دائر کیا قاضی نے مدعی سے گواہ طلب کئے مدعی نے اپنے دعویٰ پر گواہ پیش کردیئے اور قاضی نے ان کی گواہی کی بنیاد پر مدعی علیہ کے خلاف دو ہزار کا فیصلہ کردیا اور دو ہزار مدعی کو دلوادیئے پھر گواہوں کی گواہی کا بطلان ظاہر ہوگیا اس طرح کہ انھوں نے (قاضی کے سامنے) اپنی گواہی سے رجوع کرلیا ——— تو اب قاضی ان گواہوں سے مدعی علیہ کے مال (دو ہزار) کا تاوان لے گا اب غور کریں کہ مدعی علیہ کے مال کا تلف ہونا حکم ہے گواہوں کی گواہی اس کا سبب ہے اور قاضی کا فیصلہ اس کی علت ہے لیکن ایسی علت ہے جو سبب کی وجہ سے ثابت ہوئی ہے کیونکہ قاضی کے ہاں عادل گواہوں کی گواہی سے حق ظاہر ہونے کے بعد وہ فیصلہ کرنے پر مجبور ہے جس طرح جانور ہانکنے کے بعد چلنے پر مجبور ہے تو ہانکنے والے کا ہانکنا سبب بمعنی العلۃ ہوا اسی طرح گواہوں کی گواہی سبب بمعنی العلۃ ہوگی اس لئے ان گواہوں سے مدعی علیہ کے مال کا تاوان لیا جائے گا۔ اگر قاضی نے ان گواہوں کا تزکیہ کرایا تھا اور تزکیہ کرنے والے لوگ بھی اپنے تزکئے سے رجوع کرتے ہیں تو وہ بھی تاوان میں شریک ہوں گے کیونکہ تزکیہ بھی

سبب بمعنی العلۃ ہو گیا سبب محض نہ رہا تو حکم کی نسبت اس سبب کی طرف بھی کی جائے گی۔

ثم السبب قد یقام مقام العلة عند تعذر الاطلاع علی حقیقة العلة تیسیراً للامر علی المکلف ویسقط به اعتبار العلة ویدار الحکم علی السبب ومثاله فی الشرعیات النوم الکامل فانه لما اقیم مقام الحدث سقط اعتبار حقیقة الحدث ویدار الانتقاض علی کمال النوم وکذلک الخلوة الصحیحة لما اقیمت مقام الوطی سقط اعتبار حقیقة الوطی فیدار الحکم علی صحة الخلوة فی حق کمال المهر ولزوم العدة وکذلک السفر لما اقیم مقام المشقة فی حق الرخصة سقط اعتبار حقیقة المشقة ویدار الحکم علی نفس السفر حتی ان السلطان لو طاف فی اطراف مملکته یقصد به مقدار السفر کان له الرخصة فی الافطار والقصر.

ترجمہ:- پھر سبب کو کبھی علت کے قائم مقام بنادیا جاتا ہے حقیقی علت پر اطلاع کے دشوار ہونے کے وقت مکلف پر حکم کو آسان بنانے کیلئے اور اس سے (حقیقی) علت کا اعتبار ساقط ہو جائے گا اور حکم کا مدار سبب پر ہوگا اور شرعی احکام میں اس کی مثال نوم کامل ہے اس لئے کہ نوم کامل کو جب حدث کے قائم مقام بنایا گیا ہے تو حقیقی حدث کا اعتبار ساقط ہو جائے گا اور وضو ٹوٹنے کا مدار کمالِ نوم پر ہوگا اور اسی طرح خلوۃ صحیحہ کو جب وطی کے قائم مقام بنایا گیا ہے تو حقیقی وطی کا اعتبار ساقط ہو جائے گا پس حکم کا مدار خلوۃ صحیحہ پر ہوگا کمال مہر اور لزوم عدۃ کے حق میں اسی طرح سفر کو جب مشقت کے قائم مقام بنایا گیا ہے رخصت کے حق میں تو حقیقی مشقت کا اعتبار ساقط ہو جائے گا اور حکم کا مدار نفس سفر پر ہوگا حتی کہ بادشاہ نے اگر دورہ کیا اپنی مملکت کے اطراف کا جس سے اس کا ارادہ مقدار سفر کا ہو تو اس کیلئے افطار اور قصر کی رخصت ہوگی۔

تشریح:- مصنف رحمہ اللہ نے اس عبارت میں سبب کے متعلق ایک اور اصول بیان فرمایا ہے۔ سبب کے بارے میں ایک فقہی اصول یہ ہے کہ جب حقیقی علت پر مطلع ہونا دشوار ہو تو سبب کو علت کے قائم مقام بنادیا جاتا ہے تاکہ

مکلف پر حکم کا معلوم کرنا آسان ہو جائے جب سبب کو علت کے قائم مقام بنا دیا جائے تو شرعی حکم کا دارومدار سبب پر ہو گا اور اس سے حقیقی علت کا اعتبار ساقط ہو جائے گا۔

اس سے پہلے مصنف رحمہ اللہ نے سبب کا اصول یہ بیان کیا تھا کہ کبھی سبب علت کے معنی میں ہوتا ہے اور سبب علت کے معنی میں وہاں ہوتا ہے جہاں علت سبب سے پیدا ہوتی ہے اور یہاں اصول یہ بیان کیا ہے کہ کبھی سبب کو علت کے قائم مقام بنا دیا جاتا ہے ان دونوں اصولوں میں فرق یہ ہے کہ سبب کے پہلے اصول میں سبب اور علت دونوں معلوم ہوتے ہیں لیکن علت سے سبب پیدا ہونے کی وجہ سے سبب علت کے معنی میں ہوتا ہے اور سبب کے اس اصول میں علت معلوم نہیں ہوتی اور اس پر مطلع ہونا دشوار ہوتا ہے اس لئے سبب کو علت کے قائم مقام بنا دیا جاتا ہے اور حکم کی نسبت سبب کی طرف کر دی جاتی ہے۔

مصنف رحمہ اللہ نے اس اصول کی تین مثالیں ذکر فرمائی ہیں۔

پہلی مثال نوم کامل ہے: - انسان چت لیٹ کر یا پہلو کے بل یا ٹیک لگا کر سوئے جس سے استرخاء مفاصل ہو جائے وہ نوم کامل ہے اور اگر رکوع یا سجدے کی حالت میں سو جائے جس سے استرخاء مفاصل نہیں ہوتا یہ نوم ناقص ہے نوم ناقص سے وضو نہیں ٹوٹتا نوم کامل سے وضو ٹوٹ جاتا ہے لیکن انتقاض وضو کی اصل علت خروج ریح ہے اور نوم کامل میں اس علت پر مطلع ہونا دشوار ہوتا ہے اس لئے شریعت نے انتقاض وضو کا مدار نوم کامل یعنی سبب پر رکھا ہے جب کسی کو نوم کامل آ جائے تو اس کا وضو ٹوٹ جائے گا خواہ خروج ریح متحقق ہو یا نہ ہو۔

دوسری مثال: - خلوۃ صحیحہ کو جب وطی کے قائم مقام بنا دیا گیا ہے تو کمال مہر اور لزوم عدت کے حق میں حقیقی وطی کا اعتبار ساقط ہو گیا ہے۔

خلوۃ صحیحہ: - اس خلوۃ کو کہتے ہیں کہ نکاح کے بعد مرد اور عورت کو ایک مکان میں اس طرح تنہائی میسر آ جائے کہ وطی کرنے میں مانع حسی، مانع طبعی اور مانع شرعی موجود نہ ہو۔ مانع حسی مرض ہے، مانع طبعی حیض ہے، حیض کی حالت میں سلیم الطبیعت انسان وطی نہیں کرتا حیض مانع شرعی بھی ہے کہ اس حالت میں شریعت نے وطی کرنے سے روکا ہے اور روزہ صرف مانع شرعی ہے اگر ان موانع میں سے کوئی مانع موجود ہو تو وہ خلوۃ فاسدہ ہو گی۔

اب مثال سمجھیں کسی مرد و عورت کا نکاح ہوا اور خلوۃ صحیحہ کے بعد دونوں میں جدائی ہو گئی تو عورت پر عدت گزارنا لازم ہے اور اس کو کامل (پورا) مہر ملے گا مہر اور لزوم عدت کی اصل علت وطی ہے جب مرد، عورت کے ساتھ

وطی کر لے تو عورت کو پورا مہر ملتا ہے اور جدائی کے بعد اس پر عدت واجب ہوتی ہے لیکن اس حقیقی علت پر مطلع ہونا دشوار ہے اس لئے کہ خلوۃ صحیحہ کے بعد جدائی ہوگئی تو خاوند کہے گا کہ میں نے وطی نہیں کی اور عورت کہے گی کہ اس نے وطی کی ہے تا کہ اس کو پورا مہر ملے اب وطی پر مطلع ہونا دشوار ہے کیوں کہ وطی تو چھپا ہوا فعل ہے اور اس پر مطلع ہونے کے لئے عورت کا میڈیکل چیک اپ کرانا بھی مشکل ہے اس میں عورت کے لئے شرم کی بات ہے اس لئے شریعت نے کمال مہر اور لزوم عدت کے حکم کا مدار ظاہری سبب یعنی خلوۃ صحیحہ پر رکھ دیا ہے تو حقیقی علت یعنی وطی کا اعتبار ساقط ہو گیا یہاں تک کہ خلوۃ صحیحہ پائے جانے کے بعد مرد و عورت وطی نہ کرنے اتفاق بھی کرلیں تو عورت کو کامل مہر ملے گا اور اس پر عدت بھی واجب ہوگی کیونکہ خلوۃ صحیحہ جب وطی کے قائم مقام ہوگئی تو نفس وطی کا اعتبار ساقط ہوگیا۔

تیسری مثال: - اسی طرح جب سفر کو افطار اور قصر کی رخصت کے حق میں مشقت کے قائم مقام بنایا گیا ہے تو نفس مشقت کا اعتبار ساقط ہوگیا یعنی مسافر کو سفر میں روزہ افطار کرنے کی رخصت حاصل ہے اور اس کی چہار گانہ نماز دوگانہ ہے اس کی اصل علت مشقت ہے لیکن اس علت پر مطلع ہونا بہت دشوار ہے اس لئے طبائع میں بہت فرق ہوتا ہے بعض آدمیوں کو پیدل سفر کرنے میں بھی مشقت نہیں ہوتی اور بعض نازک مزاج لوگوں کو سواری پر سفر کرنے میں بھی مشقت ہوتی ہے اگر قصر صلوٰۃ اور افطار صوم کی رخصت کا دارومدار مشقت پر ہوتا تو فیصلہ کرنا بہت دشوار ہوتا کہ کس مسافر کیلئے قصر صلوٰۃ اور افطار صوم کی رخصت ہے اور کس کیلئے نہیں ہے اس لئے شریعت نے قصر اور افطار کے حکم کا دارومدار نفس سفر پر رکھ دیا ہے تو حقیقی علت یعنی مشقت کا اعتبار ساقط ہوگیا جب بھی کسی آدمی کو شرعی مقدار کا سفر کرنا ہو تو اس کیلئے قصر صلوٰۃ اور افطار کی رخصت حاصل ہوگی، اسی وجہ سے کسی ملک کا بادشاہ یا وزیر اعظم ملک کے اطراف واکناف کے دورے پر ہو اور دورے کی حدود شرعی سفر کے برابر ہو تو اس کو بھی قصر الصلوٰۃ اور افطار صوم کی رخصت حاصل ہوگی باوجود اس کے کہ بادشاہ اور وزیر اعظم کو سفر میں بھی ہر طرح کی سہولت حاصل ہوتی ہے کوئی مشقت نہیں ہوتی لیکن نفس سفر کی وجہ سے قصر صلوٰۃ اور افطار صوم کی رخصت اسے بھی حاصل ہوگی۔

وقد يسمّٰى غير السبب سببا مجازاً كاليمين يسمّٰى سببا للكفارة وانها ليست بسبب في الحقيقة فان السبب لاينافي وجود المسبب واليمين ينافي وجوب الكفارة فانّ الكفارة انما تجب بالحنث وبه ينتهي اليمين وكذلك تعليق الحكم بالشرط كالطلاق والعتاق يسمّٰى سببا مجازاً وانه ليس بسبب

فی الحقیقة لأنَ الحکم انما یثبت عند الشرط و التعلیق ینتهی بوجود الشرط فلا یکون سبباً مع وجود التنافی بینهما.

ترجمہ:- اور کبھی غیر سبب کو سبب کا نام دیا جاتا ہے مجاز کے طور پر جیسے کہ یمین کو کفارے کا سبب کہا جاتا ہے حالانکہ یمین حقیقت میں کفارے کا سبب نہیں ہے اس لئے کہ سبب مسبب کے پائے جانے کے منافی نہیں ہوتا اور یمین وجوب کفارہ کے منافی ہے اس لئے کہ کفارہ واجب ہوتا ہے حنث کی وجہ سے اور حنث کے ساتھ یمین ختم ہو جاتی ہے اور اسی طرح حکم کو شرط پر معلق کرنا ہے جیسے کہ طلاق اور عتاق کو سبب کا نام دیا جاتا ہے مجاز کے طور پر، حالانکہ تعلیق حقیقت میں سبب نہیں ہے اس لئے کہ حکم ثابت ہوتا ہے شرط کے وقت اور تعلیق شرط کے پائے جانے سے ختم ہو جاتی ہے پس تعلیق حکم کا سبب نہیں ہوگی۔ تعلیق اور حکم کے درمیان منافات کے پائے جانے کے ساتھ۔

تشریح:- اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ نے سبب کے لفظ کو استعمال کرنے کے بارے میں ایک اور حکم ذکر فرمایا ہے کہ سبب کے لفظ کا استعمال چونکہ کثیر ہے اس لئے غیر سبب کو بھی توسعًا اور مجازاً سبب کہہ دیا جاتا ہے جیسے یمین کو کفارے کا سبب کہہ دیا جاتا ہے حالانکہ یمین حقیقت میں کفارے کا سبب نہیں ہے کفارے کا سبب اصل میں حانث ہونا ہے اس لئے کہ سابق میں سبب کی تعریف سے یہ بات معلوم ہو چکی ہے کہ سبب وہ ہوتا جو حکم تک پہنچاتا ہے اور حکم تک پہنچنے کا ذریعہ ہوتا ہے اس تعریف سے یہ بات معلوم ہوئی کہ سبب اور حکم درمیان منافات نہیں ہوتی جبکہ یمین اور کفارے کے درمیان منافات ہے جب تک یمین باقی ہے کفارہ واجب نہیں ہوگا اور جب کفارہ واجب ہوگا تو یمین باقی نہیں ہوگی وہ ٹوٹ جائے گی معلوم ہوا کہ کفارے کا سبب یمین نہیں ہے بلکہ حانث ہونا ہے جب وہ قسم کو توڑ کر حانث ہوگا تو اس پر کفارہ واجب ہو جائے گا لیکن یمین کو مجازاً کفارے کا سبب کہا جاتا ہے۔

دوسری مثال:- کسی حکم کو شرط پر معلق کیا جائے تو کہا جاتا ہے کہ تعلیق حکم کا سبب ہے تعلیق کو حکم کا سبب کہنا مجازاً ہے ورنہ حقیقت میں تعلیق حکم کا سبب نہیں ہوتی اس لئے کہ سبب اور حکم آپس میں جمع ہوتے ہیں جبکہ تعلیق اور حکم آپس میں جمع نہیں ہوتے مثلاً طلاق یا عتاق کے حکم کو شرط پر معلق کریں اور کہیں **ان دخلت الدار فانت طالق** یا **ان دخلت الدار فانت حر** جب تک تعلیق ہے اس وقت تک طلاق اور عتاق نہیں پایا جائے گا اور جب دخول دار کی

شرط پائے جانے کے وقت طلاق اور عتاق کا حکم ثابت ہوگا تو تعلیق ختم ہو جائے گی معلوم ہوا تعلیق اور حکم میں منافات ہے تو تعلیق حکم کا سبب نہیں ہوگا کیوں کہ سبب اور حکم کے درمیان منافات نہیں ہوتی پھر بھی کسی وقت تعلیق کو حکم کا سبب کہہ دیا جائے تو وہ توسعاً اور مجازاً ہوگا حقیقۃً نہیں ہوگا۔

فصل الا حكام الشرعية تتعلق باسبا بها وذلك لا ن الوجو ب غيبٌ عنا فلابد من علامة يعرف العبد بها وجوب الحكم وبهذا الاعتبار اضيف الا حكام الى الاسباب فسبب وجوب الصلٰوة الوقت بدليل ان الخطاب باد اء الصلوة لا يتوجه قبل دخو ل الوقت وانما يتوجه بعد دخول الوقت والخطاب مثبت لوجوب الا داء ومعرف للعبد سبب الوجوب قبله وهذا كقو لنا أد ثمن المبيع وأد نفقة المنكو حة ولاموجود يعرفه العبد ههنا الا دخو ل الوقت فتبين ان الوجوب يثبت بدخو ل الوقت ولان الوجوب ثابت على من لا يتنا وله الخطاب كالنا ئم والمغمىٰ عليه ولا وجوب قبل الوقت فكان ثابتا بدخو ل الوقت .

ترجمہ:- احکام شرعیہ اپنے اسباب کے ساتھ متعلق ہوتے ہیں اور یہ اس لئے کہ (احکام کا حقیقی) وجوب ہم سے غائب ہے اس لئے ایسی علامت کا ہونا ضروری ہے جس کے ساتھ بندہ حکم کے وجوب کو پہچان لیتا ہو اور اسی (وجوب کے ہم سے غائب ہونے کے) اعتبار سے احکام کی نسبت اسباب کی طرف کی جاتی ہے پس نماز کے وجوب کا سبب وقت ہے اس دلیل سے کہ نماز ادا کرنے کا خطاب وقت داخل ہونے سے پہلے متوجہ نہیں ہوتا وہ خطاب تو وقت داخل ہونے کے بعد ہی متوجہ ہوتا ہے اور خطاب وجوب ادا کو ثابت کرنے والا ہے اور بندے کو اس بات کی پہچان کرانے والا ہے کہ وجوب کا سبب خطاب سے پہلے ہے اور یہ ایسے ہی ہے جیسے کہ ہمارا قول اد ثمن المبيع مبیع کا ثمن ادا کر اور اد نفقة المنكوحة منکوحہ کا نفقہ ادا کر اور یہاں سوائے دخول وقت کے کوئی ایسی چیز نہیں جو بندے کو نفس وجوب کی پہچان کروائے پس یہ بات واضح ہوگئی کہ نفس وجوب دخول وقت سے ثابت ہوتا ہے اور اس لئے کہ وجوب ایسے آدمیوں پر (بھی) ثابت ہوتا ہے جن کو

(شریعت کا) خطاب شامل نہیں ہوتا جیسے کہ سونے والا آدمی اور وہ آدمی جس پر بیہوشی طاری ہو حالانکہ وقت سے پہلے وجوب نہیں ہوتا پس وجوب دخول وقت سے (ہی) ثابت ہوگا۔

تشریح:- مصنف رحمہ اللہ نے یہ فصل مختلف احکام کے اسباب کو بیان کرنے کیلئے منعقد فرمائی ہے احکام کے اسباب کو بیان کرنے سے پہلے احکام شرعیہ کے اپنے اسباب کے ساتھ تعلق رکھنے پر دلیل ذکر فرمائی ہے۔

چنانچہ فرماتے ہیں کہ جو احکام شرعیہ اصول اربعہ سے ثابت ہو کر ہم پر واجب ہوتے ہیں وہ سب احکام اپنے اسباب کے ساتھ متعلق ہوتے ہیں اور یہ احکام اپنے اسباب کے ساتھ اس لئے متعلق ہوتے ہیں کہ احکام کو ہم پر واجب کرنے والے اللہ تعالیٰ ہیں اور یہ احکام اللہ تعالیٰ کے واجب کرنے سے ہم پر واجب ہوئے ہیں لیکن بندوں کو ان احکام کے حقیقی وجوب کا علم ہو نہیں سکتا کہ یہ احکام ہم پر کب واجب ہوئے ہیں دن میں واجب ہوئے ہیں یا رات میں واجب ہوئے ہیں اس لئے ایسی علامت کا ہونا ضروری ہے جس سے بندے کو حکم کے واجب ہونے کا علم ہو جائے اور وہ علامت سبب ہے۔

اور اسی اعتبار سے یعنی احکام کے حقیقی وجوب کے ہم سے غائب ہونے کے اعتبار سے احکام کی نسبت اسباب کی طرف کی جاتی ہے یہ اسباب ان احکام کے حقیقی وجوب پر علامت ہوتے ہیں اس علامت کے ذریعے ہم پہچان کرلیں گے کہ ہم پر اللہ تعالیٰ کا حکم واجب ہے یا نہیں اگر سبب موجود ہو تو حکم واجب ہوگا اور اگر سبب موجود نہیں ہے تو حکم بھی واجب نہیں ہوگا۔

قولہ: فسبب وجوب الصلوٰة الوقت الخ ۔احکام شرعیہ میں سے سب سے اہم حکم نماز کا ہے نماز کے وجوب کا سبب وقت ہے اور یہ وقت نماز کے وجوب پر علامت ہے جب وقت آئے گا تو یہ نماز کے واجب ہونے کی علامت ہے اور اگر وقت نہ ہو تو یہ عدم وجوب کی علامت ہے مصنف رحمہ اللہ نے نماز کے وجوب کا سبب وقت کو قرار دینے پر دو دلیلیں ذکر فرمائی ہیں۔

پہلی دلیل:- نماز کی ادائیگی کا خطاب بندے کی طرف وقت کے داخل ہونے سے پہلے متوجہ نہیں ہوتا بلکہ وقت داخل ہونے کے بعد متوجہ ہوتا ہے وقت کے داخل ہونے کے بعد نماز ادا کرنے کے خطاب کا بندے کی طرف متوجہ ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ نماز کے وجوب کا سبب وقت ہے مثلاً اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا ''اقم الصلوة

لدلوک الشمس الیٰ غسق اللیل "نماز قائم کرسورج ڈھلنے سے لےکررات کے چھا جانے تک، اللہ تعالیٰ کا اقــم کا خطاب سورج ڈھلنے سے پہلے بندے کی طرف متوجہ نہیں ہوگا بلکہ سورج ڈھلنے کے بعد ہی متوجہ ہوگا معلوم ہوا کہ نماز کے وجوب کا سبب وقت ہے۔

اس پر سوال ہوسکتا ہے کہ جب وجوب اپنے سبب یعنی وقت سے ثابت ہوگیا تو اللہ تعالیٰ کے خطاب کا کیا فائدہ ہوا؟۔

مصنف رحمہ اللہ نے والخطاب مثبت لوجوب الاداء الخ ۔ سے اسی سوال کا جواب دیا ہے کہ حکم کا نفس وجوب تو سبب یعنی وقت سے ثابت ہوجاتا ہے اور شریعت کا خطاب وجوب ادا کو ثابت کرتا ہے اور بندے کو اس بات کی پہچان کراتا ہے کہ نفس وجوب کا سبب خطاب سے پہلے ہے یعنی وجوب ادا سے پہلے ہے۔ نفس وجوب اور وجوب ادا میں فرق ظاہر ہے نفس وجوب سبب یعنی وقت سے ثابت ہوتا ہے اور وجوب ادا خطاب یعنی امر سے ثابت ہوتا ہے جب سبب یعنی وقت اور خطاب یعنی امر میں فرق ہے تو ان دونوں سے ثابت ہونے والے دونوں وجوب یعنی نفس وجوب اور وجوب ادا میں بھی فرق ہوگا۔

قولہ وھذا کقولنا الخ ۔مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا خطاب ہمارے خطاب کے اس صیغے کی طرح ہے کہ ہم کسی کو کہیں ادثمن المبیع مبیع کا ثمن ادا کر اور اد نفقة المنکوحة منکوحہ بیوی کا خرچ ادا کر ثمن کا نفس وجوب عقد بیع سے اور نفقہ کا نفس وجوب عقد نکاح سے ثابت ہو چکا تھا اد کے خطاب سے اس وجوب کو ادا کرنے کا مطالبہ ثابت ہوتا ہے اسی طرح نماز کی عبادت میں نفس وجوب سبب یعنی وقت سے ثابت ہو چکا ہے اور اس خطاب سے وجوب ادا کا مطالبہ ثابت ہوتا ہے۔

یہاں نماز کی عبادت میں دخول وقت کے علاوہ کوئی ایسی چیز موجود نہیں ہے جو بندے کو نفس وجوب کی پہچان کرادے جب ایسا ہے تو ہماری بات ثابت ہوگئی کہ نماز کے وجوب کا سبب دخول وقت ہے۔

دوسری دلیل :- نماز کے وجوب کا سبب وقت ہونے کی دوسری دلیل یہ ہے کہ نماز کا وجوب ان آدمیوں پر بھی ثابت ہوتا ہے جن کو شریعت کا خطاب شامل نہیں ہوتا جیسے سویا ہوا آدمی اور بیہوش آدمی۔ نبی علیہ السلام کا فرمان ہے "رفع القلم عن الثلث عن النائم حتی یستیقظ وعن الصبی حتی یحتلم وعن المجنون حتی یفیق"، نائم کی طرف شریعت کا خطاب متوجہ نہیں ہوتا پھر بھی اس پر نماز واجب ہوتی ہے اسی طرح جس بیہوش آدمی کی

حضورؐ کے اس فرمان سے معلوم ہوا کہ

بیہوشی ایک دن سے کم ہو اس کی طرف بھی شریعت کا خطاب متوجہ نہیں ہوتا پھر بھی اس پر نماز وقت داخل ہونے کے بعد واجب ہوتی ہے، جب نماز کا وجوب وقت داخل ہونے کے بعد ہوتا ہے تو ہماری بات ثابت ہوگئی کہ نماز کے وجوب کا سبب وقت ہے۔

وبهذا ظهرا ن الجزء الاول سبب للوجوب ثم بعد ذالک طريقان احدهما نقل السببية من الجزء الاول الى الثانى اذا لم يؤ د فى الجزء الا ول ثم الى الثالث و الرابع الى ان ينتهى الى اخر الوقت فيتقرر الوجوب حينئذٍ ويعتبر حال العبد فى ذالک الجزء ويعتبر صفة ذالک الجزءِ وبيان اعتبار حال العبد فيه انه لو كان صبيا فى او ل الوقت بالغاً فى ذالک الجزء او كان كافرا فى اول الوقت مسلماً فى ذالک الجزء او كانت حائضاً او نفسا ء فى او ل الوقت طاهرة فى ذالک الجزء وجبت الصلوة وعلى هذا جميع صور حدوث الاهيلة فى اخر الوقت وعلى العكس بان يحدث حيض اونفاس او جنون مستو عب او اغماء ممتدفى ذٰلک الجزءِ سقطت عنه الصلوة ولو كان مسافراً فى او ل الوقت مقيماً فى اخره يصلى ار بعا ولو كان مقيماً فى اول الوقت مسافراً فى اخره يصلى ركعتين.

ترجمہ:- اور دخول وقت سے نماز کے اس نفس وجوب سے یہ بات ظاہر ہوگئی کہ وقت کا جزءاول نماز کے وجوب کا سبب ہے پھر اس کے بعد (دوسرے اجزاء کے سبب وجوب ہونے کو ثابت کرنے کے) دو طریقے ہیں ان میں سے پہلا طریقہ جزءاول سے سببیت کے منتقل ہونے کا ہے جزء ثانی کی طرف جبکہ کسی نے جزءاول میں (نماز کو) ادا نہ کیا ہو پھر جزء ثالث اور جزء رابع کی طرف یہاں تک کہ سببیت منتقل ہوکر آخروقت تک پہنچ جائے پس اس وقت وجوب پکا ہو جائے گا اور اس آخری جزء میں بندے کے حال کا اعتبار کیا جائے گا اور اس آخری جزء کی صفت کا (بھی) اعتبار کیا جائے گا اور اس آخری جزء میں بندے کے حال کے اعتبار کی وضاحت یہ ہے کہ اگر کوئی اول وقت میں بچہ تھا اور اس آخری جزء میں بالغ ہوگیا یا کوئی اول وقت میں کافر تھا اس آخری جزء میں مسلمان ہوگیا یا

عورت اول وقت میں حیض یا نفاس والی تھی اس آخری جزء میں پاک ہوگئی تو نماز واجب ہو جائے گی اور اسی اصول پر آخری وقت میں اہلیت پیدا ہونے کی ساری صورتوں کا قیاس ہوگا اور اس کے برعکس اس طرح کہ اس آخری جزء میں حیض یا نفاس یا ایک دن سے لمبا جنون پیدا ہو جائے یا اتنی ہی لمبی بیہوشی اس آخری جزء میں پیدا ہو جائے تو اس سے نماز ساقط ہو جائے گی اور اگر آدمی مسافر ہو اول وقت میں مقیم ہوا آخر وقت میں تو وہ چار رکعتیں پڑھے گا اور اگر کوئی مقیم ہو اول وقت میں مسافر ہوا آخر وقت میں تو وہ دو رکعتیں پڑھے گا۔

تشریح:۔ مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ جب دو دلیلوں سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ نماز کے نفسِ وجوب کا سبب وقت ہے تو اس سے یہ بات ظاہر ہوگئی کہ وقت کا جزء اول نماز کے وجوب کا سبب ہے پورا وقت سبب نہیں ہے اس لئے کہ اگر پورے وقت کو نماز کے وجوب کا سبب قرار دیا جائے تو اس کا تقاضہ یہ ہوگا کہ نماز کو وقت کے بعد ادا کیا جائے کیونکہ سبب مسبب پر مقدم ہوتا ہے جب پورا وقت نماز کے وجوب کا سبب ہو تو پھر نماز وقت کے بعد ادا ہونی چاہیئے حالانکہ اس کا کوئی بھی قائل نہیں ہے معلوم ہوا کہ نماز کے وجوب کا سبب پورا وقت نہیں ہے بلکہ وقت (کے جزء اول) کا اتنا حصہ ہے جس میں چار رکعتیں پڑھی جاسکتی ہوں اس کے بعد وقت کے دوسرے اجزاء کے سبب وجوب ہونے کو ثابت کرنے کے دو طریقے ہیں۔

پہلا طریقہ یہ ہے کہ جب کسی آدمی نے جزء اول میں نماز ادا نہ کی تو وقت کے پہلے جزء میں سببیت جزء ثانی کی طرف منتقل ہو جائے گی اور اگر جزء ثانی میں نماز ادا نہ کی تو سببیت جزء ثالث کی طرف منتقل ہو جائے گی اور اگر جزء ثالث میں نماز ادا نہ کی تو سبب جزء رابع کی طرف منتقل ہو جائے گی حتی کہ سببیت وقت کے آخری جزء کی طرف منتقل ہو جائے گی جب آخری جزء میں بھی نماز ادا نہ کی (اور نماز کا وقت ہی نکل گیا) تو پھر وجوب اس کے ذمے پکا ہو جائے گا۔

وقت کے اس آخری جزء میں بندے کی حالت کا اور وقت کے اس آخری جزء کی صفت کا اعتبار کیا جائے گا جیسے وقت کی صفت ہوگی اسی طرح کا وجوب ہوگا اگر وقت کی صفت کامل ہے تو وجوب بھی کامل ہوگا اور اگر وقت کی صفت ناقص ہے تو وجوب بھی ناقص ہوگا۔

قولہ وبیان اعتبار العبد فیه الخ۔ مصنف رحمہ اللہ نے آخری جزء میں بندے کی حالت کا اعتبار کرنے کی

تفصیل ذکر کی ہے کہ اگر کوئی بچہ وقت کے جزءاول میں نابالغ تھا پھر وقت کے جزءاخیر میں بالغ ہو جائے یا کوئی آدمی وقت کے جزءاول میں کافر تھا پھر وقت کے جزءاخیر میں مسلمان ہو جائے یا کوئی عورت وقت کے جزءاول میں حیض یا نفاس والی تھی پھر جزءاخیر میں حیض ونفاس سے پاک ہو جائے تو ان ساری صورتوں میں وقت کے جزءاخیر میں ان پر نماز واجب ہو جائے گی اس لئے کہ نماز کے اول وقت میں ان میں وجوب کی اہلیت نہیں تھی اور وقت کے جزءاخیر میں ان میں وجوب کی اہلیت پیدا ہوگئی تو ان پر نماز واجب ہو جائے گی۔

وقت کے جزءاخیر میں اہلیت پیدا ہونے کی ساری صورتوں کو اسی اصول پر قیاس کیا جائے گا مثلاً سال کے شروع میں کسی کے پاس نصاب کے برابر مال موجود تھا پھر سال کے درمیان میں وہ مال نصاب سے کم ہو گیا لیکن سال کے اخیر میں وہ نصاب کامل ہو گیا تو اس مال پر زکوٰۃ واجب ہوگی کیونکہ وقت کے جزءاخیر میں نصاب کامل ہے۔

اسی طرح رمضان کے مہینے کے شروع میں کوئی آدمی کافر تھا پھر اخیر مہینے میں دو دن باقی تھے کہ وہ مسلمان ہو گیا تو ان دو دنوں کا روزہ رکھنا اس پر فرض ہوگا۔ اسی طرح ان صورتوں کے برعکس صورتیں ہیں کہ کوئی آدمی وقت کے جزءاول میں وجوب صلوٰۃ کا اہل تھا لیکن وقت کے جزءاخیر میں وجوب صلوٰۃ کا اہل نہ رہا تو اس سے نماز ساقط ہو جائے گی، مثلاً کوئی عورت نماز کے اول وقت میں پاک تھی پھر آخر وقت میں اسے حیض آ گیا یا حاملہ تھی اور آخر وقت میں اس کا بچہ پیدا ہو گیا اور نفاس کا خون آ گیا تو اس وقت کی نماز اس کے ذمے سے ساقط ہو جائے گی۔ یا کوئی آدمی وقت کے جزءاول میں تندرست تھا پھر وقت کے جزءاخیر میں اسے جنون مستوعب لاحق ہو گیا تو اس کے ذمے سے بھی نمازیں ساقط ہو جائیں گی جنون مستوعب اس جنون کو کہا جاتا ہے جو ایک دن رات سے زیادہ ہو۔

یا کوئی آدمی اول وقت میں تندرست تھا مگر آخر وقت میں اس پر اغماء ممتد طاری ہو گیا تو اس سے بھی نمازیں ساقط ہو جائیں گی اغماء ممتد اس بیہوشی کو کہتے ہیں جو ایک دن رات سے زیادہ ہو اسی طرح اگر کوئی اول وقت میں مسافر تھا پھر اخیر وقت میں وہ مقیم ہو گیا تو وہ چار رکعت نماز پڑھے گا یعنی قصر نہیں کرے گا اور اگر اول وقت میں مقیم ہو پھر اخیر وقت میں وہ مسافر ہو گیا تو اب وہ قصر کی دو رکعتیں ادا کرے گا خلاصہ یہ ہے کہ وجوب اور عدم وجوب میں اسی طرح مقدار وجوب میں وقت کے جزءاخیر کا اعتبار کیا جائے گا۔

وبیان اعتبار صفة ذالک الجزء ان ذالک الجزء ان کان کاملا تقررت الوظیفة کاملة فلا یخرج عن العهدة باداءها فی الاوقات المکروهة ومثاله فیما

يقال ان اخر الوقت فی الفجر كاملٌ وانما يصير الوقت فاسداً بطلوع الشمس وذالک بعد خروج الوقت فيتقرر الواجب بوصف الكمال فاذا طلع الشمس فی اثناء الصلوة بطل الفرض لانه لا يمكنه اتمام الصلوة الا بوصف النقصان باعتبار الوقت ولو كان ذالک الجزء ناقصاً كمافی صلوة العصر فان اخر الوقت وقت احمرار الشمس والوقت عنده فاسد فتقررت الوظيفة بصفة النقصان ولهذا وجب القول بالجواز عنده مع فساد الوقت .

ترجمہ:-اوراس جزءاخیر کی صفت کے اعتبار کی وضاحت یہ ہے کہ وہ جزءاخیر اگر کامل ہوتو فریضہ کامل ہوکر پکا ہوگا پس وہ آدمی اس فریضے کواوقات مکروہہ میں ادا کرنے سے اس فریضے کی ذمہ داری سے نہیں نکلے گااوراس کی مثال اس صورت میں ہے کہ کہا جاتا ہے فجر میں آخری وقت کامل ہے اور یہ وقت سورج نکلنے سے فاسد ہوجاتا ہےاور یہ فساد وقت نکلنے کے بعد ہوتا ہےاس لئے نماز کا واجب کمال کی صفت کے ساتھ پکا ہوجائے گا، جب سورج طلوع ہوجائے نماز کے درمیان میں تو فرض باطل ہوجائے گااس لئے کہ اس کیلئے نماز کو مکمل کرنا ممکن نہیں ہے مگر وقت کے اعتبار سے نقصان کی صفت کے ساتھ اوراگر وقت کا وہ آخری جزء ناقص ہو جیسے کہ عصر کی نماز میں کیونکہ عصر کا آخری وقت احمرار شمس کا وقت ہوتا ہےاورنماز کا وقت اس وقت فاسد ہوتا ہے تو اس وقت فریضہ ثابت ہوگا نقصان کی صفت کے ساتھ اسی لئے نماز کے جواز کا قائل ہونا ضروری ہوگیا احمرار شمس کے وقت فساد وقت کے باوجود۔

تشریح:-سببیت جب جزءاخیر کی طرف منتقل ہوتی ہےتو دواعتبار ہوتے ہیں ایک اعتبار جزءاخیر میں بندے کی حالت کا ہوتا ہےاوردوسرا اعتبار اس جزء اخیر کی صفت کا ہوتا ہے۔اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ نے جزءاخیر کی صفت کا اعتبار اوراس کی مثال بیان فرمائی ہے۔

جب سببیت جزءاخیر کی طرف منتقل ہوتو اگر وقت کا جزءاخیر ناقص ہوتو نماز بھی ناقص ہوکر واجب ہوگی۔اوراگر جزءاخیر کامل ہوتو نماز بھی کامل ہوکر واجب ہوگی جب جزءاخیر کے کامل ہونے کی وجہ سے نماز کامل ہوکر

واجب ہوتو اوقات مکروہہ میں اس نماز کوادا کرنے سے فرض کی ذمہ داری سے نہیں نکلے گا۔

اس کی مثال یہ ہے کہ فجر کی نماز کا آخری وقت بھی کامل ہے تو فجر کی نماز کامل ہوکر آدمی پر واجب ہوگی فجر کا وقت طلوع شمس سے فاسد ہوجاتا ہے اس طرح کہ طلوع شمس سے فجر کا وقت ہی ختم ہوجاتا ہے اور طلوع شمس سے پہلے فجر کا جو آخری وقت ہے یہ کامل وقت ہے طلوع شمس سے یہ کامل وقت ختم ہوجاتا ہے، جب آخری وقت بھی کامل ہے تو فجر کی نماز کامل ہوکر واجب ہوئی اگر فجر کی نماز کے دوران ہی سورج طلوع ہوجائے تو فجر کی نماز باطل ہوجائے گی اس لئے کہ فساد وقت کی وجہ سے ناقص نماز ادا ہوگی حالانکہ اس پر جزء اخیر کے کامل ہونے کی وجہ سے کامل نماز واجب ہوئی تھی اور ادائیگی ناقص ہورہی ہے تو اداوجوب کے مطابق نہیں ہے اس لئے فجر کی نماز باطل ہوجائے گی۔

اور اگر وقت کا آخری جزء ناقص ہوتو نماز بھی ناقص ہوکر واجب ہوگی اس لئے اس نماز کو ناقص وقت میں ادا کرنا صحیح ہوگا مثلاً عصر کی نماز کا آخری وقت احمرار شمس کا وقت ہے اور احمرار شمس کا وقت ناقص ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے سورج کے سرخ ہونے کے وقت نماز پڑھنے کو منافق کی نماز قرار دیا ہے یہ سورج کی عبادت کرنے والے لوگوں کی عبادت کا وقت ہوتا ہے اس لئے اس وقت نماز مکروہ اور ناقص ادا ہوگی کسی آدمی نے عصر کی نماز اول وقت میں نہیں پڑھی یہاں تک کہ سورج سرخ ہوگیا اس وقت وہ عصر کی نماز پڑھتا ہے تو اس پر اس جزءِ اخیر کے ناقص ہونے کی وجہ سے نماز ناقص ہوکر واجب ہوئی ہے اور ادا بھی ناقص ہورہی ہے یہ اداوجوب کے مطابق ہے اس لئے عصر کی نماز کے جواز کا قول اختیار کرنا اس اصول کی وجہ سے ضروری ہوگیا باوجود اس کے کہ احمرار شمس کا وقت فاسد ہے

اگر کسی نے احمرار شمس کے وقت عصر کی وقتی نماز شروع کی اور نماز کے دوران ہی سورج غروب ہوگیا تو عصر کی نماز ہوجائے گی اس لئے کہ جزء اخیر کے ناقص ہونے کی وجہ سے وجوب ناقص تھا اور ادا بھی ناقص ہوتی ہے تو اداوجوب کے مطابق ہوئی لھذا نماز ہوجائے گی۔

والطريق الثاني ان يجعل كل جزء من اجزاء الوقت سببا لا على طريق الانتقال فان القول به قو ل بابطال السببية الثابتة بالشر ع و لا يلزم على هذا تضاعف الواجب فان الجزء الثاني انما اثبت عين ما اثبته الجزء الا ول فكان هذا من باب ترادف العلل و كثرة الشهود في باب الخصومات.

ترجمہ:- (اور جزء اخیر کی سببیت کو ثابت کرنے کا) دوسرا طریقہ یہ ہے کہ وقت کے اجزاء میں

سے ہر ہر جزء کو سبب قرار دیا جائے بغیر انتقال کے طریقے کے اس لئے کہ انتقال سببیت کا قائل ہونا اس سببیت کو باطل کرنے کا قائل ہونا ہے جو شریعت سے ثابت ہوئی تھی اور اس دوسرے طریقے پر واجب کے کئی گناہ بڑھنے کا اعتراض لازم نہیں آئے گا اس لئے کہ جزء ثانی (وثالث وغیرہ) نے بعینہ اسی واجب کو ثابت کیا ہے جس کو جزء اول نے ثابت کیا تھا پس ہر جزء کا مستقل سبب ہونا مترادف علتیں اور جھگڑوں میں گواہ زیادہ ہونے کے باب میں سے ہوگیا۔

تشریح:۔ مصنف رحمہ اللہ نے پہلے بتایا تھا کہ وقت کا جزء اول نماز کے وجوب کا سبب ہے اور باقی اجزا کی سببیت ثابت کرنے کے دو طریقے ہیں پہلے طریقے کی تفصیل گزر چکی ہے اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ نے دوسرا طریقہ بیان فرمایا ہے۔

چنانچہ فرماتے ہیں کہ دوسرا طریقہ یہ ہے کہ وقت کے اجزاء میں سے ہر ہر جزء کو نماز کے وجوب کا سبب بنایا جائے بغیر انتقال کے طریقے کے یعنی جزء اول، ثانی، ثالث وغیرہ اجزء میں سے ہر ہر جزء نماز کے وجوب کا سبب ہے، جزء اول سے ثانی کی طرف اور ثانی سے ثالث کی طرف سببیت منتقل نہیں ہوتی مصنف رحمہ اللہ کو یہ دوسرا طریقہ پسند ہے اس لئے فرماتے ہیں کہ (پہلے طریقے کے مطابق) انتقال سببیت کا قائل ہونا اس سببیت کو باطل کرنے کا قائل ہونا ہے جو شریعت سے ثابت ہوئی تھی یعنی باقی اجزء کی سببیت کو ثابت کرنے کا جو پہلا طریقہ تھا اس میں جزء اول سے جزء ثانی کی طرف جب سببیت منتقل ہوئی ہے تو جز اول کا سبب ہونا باطل ہو جاتا ہے اسی طرح جزء ثانی سے جزء ثالث کی طرف سببیت منتقل ہوتی ہے تو جزء ثانی کا سبب ہونا باطل ہو جاتا ہے اور اس سے اس جزء کے سبب ہونے کو باطل کرنے کا قائل ہونا پڑتا ہے جس کا سبب ہونا شریعت سے ثابت ہوا تھا اور جس طریقے سے شرعی سبب کے بطلان کا قائل ہونا پڑتا ہو وہ طریقہ بہتر نہیں ہوتا۔

قوله ولا يلزم على هذا تضاعف الواجب الخ ۔ سے مصنف رحمہ اللہ نے اعتراض مقدر کا جواب دیا ہے۔

دوسرے طریقے پر اعتراض ہوتا ہے کہ جب وقت کے اجزء میں سے ہر ہر جز وجوب کا سبب ہے تو اس کا تقاضہ یہ ہے کہ مسبب یعنی فرض نمازیں بھی متعدد ہو جائیں اس لئے کہ جہاں سبب پایا جاتا ہے وہاں مسبب بھی پایا جاتا ہے تو اس سے یہ لازم آتا ہے کہ آدمی نماز کے پورے وقت میں نمازیں ہی پڑھتا رہے حالانکہ اللہ تعالیٰ نے ایک وقت میں نماز ایک ہی فرض کی ہے۔

جواب: — مصنف رحمہ اللہ نے ولا یلزم علی ھذا الخ ۔فرما کراسی اعتراض کا جواب دیا ہے کہ اس دوسرے طریقے پر ایک ہی وقت میں فرض نماز کے متعدد ہونے اور کئی گنا ہونے کا اعتراض اس لئے لازم نہیں آئیگا کہ جزء ثانی وغیرہ نے بعینہ اسی فرض کو ثابت کیا ہے جس کو جزء اول نے ثابت کیا تھا۔ جب تعدد اسباب کے باوجود فرض نماز ایک وقت میں ایک ہی ہوگی تو یہ ایسا ہی ہے جس طرح ایک معلول (حکم) کی کئی علتیں جمع ہو جائیں تب بھی معلول ایک ہی ہوتا ہے مثلاً باوضوآدمی کو نکسیر بھی آجائے قئی بھی آجائے پیشاب بھی کرلے اور خروج ریح بھی ہو جائے تو معلول (نقض وضو) ایک ہی ہوتا ہے اسی طرح کسی کا جھگڑا ہو جائے تو جھگڑے میں مدعی کے حق میں فیصلے کیلئے علت دو گواہوں کا گواہی دینا ہے لیکن اگر کئی گواہ جمع ہو جائیں تو بھی معلول اور حکم یعنی مدعی کے حق میں فیصلہ ایک ہی ہوگا الغرض یہ کہ جس طرح علتوں کے متعدد ہونے سے حکم کا متعدد ہونا لازم نہیں آتا اسی طرح اسباب کے متعدد ہونے سے فرض نمازوں کا متعدد ہونا لازم نہیں آئے گا۔

وسبب وجوب الصوم شهود الشهر لتوجه الخطاب عند شهود الشهر واضافة الصوم اليه وسبب وجوب الزكوة ملك النصاب النامی حقيقة اوحكماً وباعتبار وجود السبب جاز التعجيل فی باب الاداء وسبب وجوب الحج البيت لا ضافته الى البيت وعدم تكرار الوظيفة فی العمر وعلى هذا لوحج قبل وجود الاستطاعة ينوب ذالک عن حجة الاسلام لوجود السبب وبه فارق اداء الزكوٰة قبل وجود النصاب لعدم السبب.

ترجمہ: — اور روزے کے وجوب کا سبب رمضان کے مہینے کا حاضر ہونا ہے اس لئے کہ رمضان کے مہینے کے حاضر ہونے کے وقت اللہ تعالیٰ کا خطاب متوجہ ہوتا ہے اور روزہ شہر کی طرف منسوب ہوتا ہے اور زکوٰۃ کے وجوب کا سبب بڑھنے والے نصاب کا مالک ہونا ہے خواہ وہ حقیقۃً بڑھتا ہو یا حکماً بڑھتا ہو اور وجود سبب کے اعتبار سے زکوٰۃ کے ادا کرنے میں جلدی کرنا جائز ہے اور حج کے وجوب کا سبب بیت اللہ ہے اس لئے کہ حج کی نسبت بیت اللہ کی طرف ہوتی ہے اور پوری عمر میں اس فریضے میں تکرار نہیں ہوتا اور اسی بنا پر اگر کسی نے حج کیا استطاعت کے پائے جانے سے پہلے تو یہ

حج، حج اسلام یعنی حج فرض کے قائم مقام ہو جائے گا سبب کے پائے جانے کی وجہ سے اور اسی بیان کے ساتھ استطاعت سے پہلے کا کیا ہوا حج وجود نصاب سے پہلے زکوٰۃ ادا کرنے سے جدا ہو گیا سبب کے معدوم ہونے کی وجہ سے۔

تشریح: - اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ نے بعض احکام کے اسباب کو بیان فرمایا ہے۔

قوله وسبب وجوب الصوم شهود الشهر : کا عطف سابقہ عبارت وسبب وجوب الصلوٰة الوقت پر ہے پہلے نماز کے وجوب کا سبب بیان فرمایا تھا اب روزہ، زکوٰۃ، حج کے وجوب کے اسباب کو بیان فرماتے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں کہ صوم کے وجوب کا سبب شہود الشہر ہے یعنی رمضان کے مہینے کا حاضر ہونا ہے۔

مصنف رحمہ اللہ نے اس کی دو دلیلیں ذکر فرمائی ہیں۔

پہلی دلیل یہ ہے کہ جس وقت رمضان کا مہینہ آتا ہے اسی وقت شارع کا خطاب مسلمانوں کی طرف متوجہ ہوتا ہے اللہ تعالیٰ نے قرآن میں ارشاد فرمایا " **فمن شهد منكم الشهر فليصمه** " تم میں سے جو رمضان کے مہینے میں حاضر ہو تو اس کو چاہیئے کہ وہ روزہ ہی رکھے **فليصمه** کا خطاب رمضان سے پہلے متوجہ نہیں ہوتا رمضان کے بعد ہی متوجہ ہوتا ہے معلوم ہوا کہ روزے کے واجب ہونے کا سبب شہود الشہر ہے۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ صوم کی اضافت رمضان کی طرف کی جاتی ہے کہا جاتا ہے **صوم رمضانَ** یہ اضافت اختصاص کیلئے ہے اور اختصاص کا کامل درجہ یہ ہے کہ مسبب کی اضافت سبب کی طرف ہو جیسے خیار رؤیۃ اور خیار عیب میں مسبب کی اضافت سبب کی طرف ہے اسی طرح صوم رمضان میں مسبب کی اضافت سبب کی طرف ہے مطلب یہ ہے کہ روزہ جو رمضان کی وجہ سے واجب ہوتا ہے۔

قوله وسبب وجوب الزكوٰة ملك النصاب النامي الخ - تیسری عبادت زکوٰۃ کی ہے نماز اور روزہ عبادت بدنیہ میں سے ہیں اور زکوٰۃ عبادت مالیہ میں سے ہے اس کے وجوب کا سبب بڑھنے والے نصاب کا مالک ہونا ہے خواہ وہ حقیقۃً بڑھنے والا ہو جیسے مال تجارت، تجارت کے ذریعے نفع کی صورت میں بڑھے گا اور سوائم یعنی چرنے والے جانور جس میں نر اور مادہ دونوں ہوں تو ان کے بچے پیدا ہوں گے تو یہ حقیقۃً نمو ہے یا وہ مال حکماً بڑھنے والا ہو جیسے سونا چاندی یہ بالفعل تو نہیں بڑھتا لیکن اگر اس کو تجارت میں لگایا جائے تو تجارت کے ذریعے سے بڑھے گا اس لئے اس کو حکماً نامی کہا جاتا ہے۔

توز کوٰۃ کے وجوب کا سبب نصاب نامی کا مالک ہونا ہے اور اس کے واجب ہونے کی شرط حولان حول ہے اسی لئے کسی آدمی نے حولان حول سے پہلے اور مال نامی کا مالک ہونے کے بعد زکوٰۃ جلدی ادا کی تو زکوٰۃ ادا ہو جائے گی کیوں کہ زکوٰۃ کی ادائیگی سبب پائے جانے کے بعد ہے اور سبب پائے جانے کے بعد مسبب پر عمل کرنا جائز ہوتا ہے اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ کسی آدمی نے نصاب نامی کا مالک ہونے سے پہلے زکوٰۃ کی نیت سے کسی کو کچھ رقم دی پھر اس کے بعد نصاب کے برابر مال کا مالک بھی ہو گیا تو زکوٰۃ ادا نہیں ہوگی اور حولان حول کے بعد دوبارہ زکوٰۃ ادا کرنا واجب ہوگا کیونکہ زکوٰۃ کا سبب نہیں پایا گیا اور سبب پائے جانے سے پہلے مسبب پر عمل کرنا جائز نہیں ہوتا۔

قولہ وسبب وجوب الحج البیت الخ ۔ ایک اہم عبادت حج بھی ہے اور یہ عبادت بدینہ اور عبادت مالیہ دونوں سے مرکب ہے اس کے وجوب کا سبب بیت اللہ شریف ہے مصنف رحمہ اللہ نے اس کی بھی دو دلیلیں ذکر فرمائی ہیں ایک دلیل یہ ہے کہ حج کی اضافت بیت اللہ کی طرف کی جاتی ہے حج بیت اللہ کہا جاتا ہے اور یہ مسبب کی اضافت سبب کی طرف ہے۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ کوئی آدمی صاحب استطاعت ہو تو اس پر پوری عمر میں ایک ہی مرتبہ حج فرض ہوتا ہے اس لئے کہ اس کا سبب بیت اللہ ہے جسمیں تکرار نہیں، جب سبب میں تکرار نہیں تو مسبب یعنی فریضہ حج میں بھی تکرار نہیں ہوگا۔

اور حج کے فرض ہونے کی شرط زاد اور راحلۃ کا ہونا ہے دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید میں ارشاد فرمایا ''وللہ علی الناس حج البیت من استطاع الیہ سبیلاً'' نبی علیہ السلام سے پوچھا گیا یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سبیل سے کیا مراد ہے تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ''الزاد والراحلۃ'' زاد سے مراد آنے جانے کا خرچ اور راحلۃ سے مراد کرایہ ہے۔

مصنف رحمہ اللہ نے فریضہ حج کے لئے بیت اللہ کے سبب ہونے پر ایک مسئلہ متفرع کیا ہے کہ اگر کسی آدمی نے حج فرض ہونے سے پہلے حج کر لیا بعد میں وہ صاحب استطاعت بن گیا اور اس پر حج فرض ہو گیا تو پہلا حج فرض کے قائم مقام بن جائے گا اس لئے کہ اس نے حج فرض ہونے سے پہلے جو حج کیا ہے وہ سبب پائے جانے کے بعد کیا ہے اور سبب پائے جانے کے بعد مسبب پر عمل کرنا جائز ہوتا ہے اس بیان سے حج کا مسئلہ زکوٰۃ کے مسئلے سے جدا ہو گیا کہ کسی آدمی نے نصاب نامی کا مالک ہونے سے پہلے زکوٰۃ ادا کر دی پھر وہ نصاب نامی کا مالک ہو گیا تو پہلے ادا کی

ہوئی زکوۃ کافی نہیں ہوگی اس لئے کہ سبب پائے جانے سے پہلے مسبب پر عمل کرنا جائز نہیں ہوتا۔

وسبب وجوب صدقة الفطر راس يمونه ويلى عليه وباعتبار السبب يجوز التعجيل حتى جاز اداؤها قبل يوم الفطر و سبب وجوب العشر الا راضى النامية بحقيقة الريع وسبب وجوب الخراج الا راضى الصالحة للزراعة فكانت نامية حكماً وسبب وجوب الوضوء الصلوة عند البعض ولهذا وجب الوضوء على من وجب عليه الصلوة ولا وضوء على من لا صلوة عليه وقال البعض سبب وجوبه الحدث و وجوب الصلوة شرط وقدروى عن محمد رحمه الله ذالك نصا وسبب وجوب الغسل الحيض والنفاس والجنابة.

ترجمہ:- اور صدقہ فطر کے وجوب کا سبب ایسا راُس ہے کہ آدمی جس کے خرچ کا بوجھ برداشت کرتا ہو اور اس کے امور کی نگرانی کرتا ہو اور اسی سبب کے اعتبار سے صدقہ فطر کو جلدی ادا کرنا جائز ہے حتی کہ عید الفطر کے دن سے پہلے بھی اس کا ادا کرنا جائز ہے اور عشر کے وجوب کا سبب وہ زمینیں ہیں جو حقیقی پیداوار کے اعتبار سے نامی ہوں اور خراج کے وجوب کا سبب وہ زمینیں ہیں جو قابل کاشت ہوں پس وہ حکماً نامی ہوں گی اور وضو کے وجوب کا سبب بعض کے نزدیک نماز ہے اور اسی وجہ سے وضو واجب ہے اس آدمی پر جس پر نماز واجب ہے اور وضو نہیں ہے اس پر جس پر نماز نہیں ہے اور بعض نے کہا ہے کہ وضو کے وجوب کا سبب حدث ہے اور نماز کا واجب ہونا شرط ہے اور اس کی تصریح مروی ہے امام محمد رحمہ اللہ سے اور غسل کے وجوب کا سبب حیض، نفاس اور جنابت ہے۔

تشریح:- مصنف رحمہ اللہ نے اس عبارت میں بعض احکام کے اسباب بیان فرمائے ہیں۔

چنانچہ فرماتے ہیں کہ صدقہ فطر کے وجوب کا سبب رأس يمونه ويلى عليه کا ہونا ہے یعنی ایسے لوگوں کا ہونا ہے جن کے خرچ کا بوجھ آدمی برداشت کرتا ہو اور ان کے امور کی ولایت اور نگرانی کرتا ہو۔

صدقۃ الفطر میں صدقہ کی اضافت فطر کی طرف مسبب کی اضافت سبب کی طرف نہیں ہے کہ صدقہ کے وجوب کا سبب فطر ہو جس طرح کہ امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں بلکہ صدقہ کے وجوب کا سبب رأس يمونه ويلى

علیه کا ہونا ہے اس لئے کہ نبی علیہ السلام نے ایک حدیث میں ارشاد فرمایا " ادوا عمن تمونون " تم صدقہ فطر ادا کرو ان لوگوں کی طرف سے جن کے خرچے کا بوجھ تم برداشت کرتے ہو اور ایک دوسری حدیث میں ارشاد فرمایا" ادوا عن کل صغیر و کبیر حر و رقیق " تم صدقہ ادا کرو ہر چھوٹے بڑے آزاد اور غلام کی طرف سے ان احادیث سے معلوم ہوا کہ صدقہ فطر کا وجوب آدمی پر متعدد ہوتا ہے جب وجوب متعدد ہوتا ہے تو اس کا سبب بھی متعدد ہوگا ایک نہیں ہوگا اگر فطر کو اس صدقہ کا سبب قرار دیں تو وہ ایک ہے اس میں تعدد نہیں ہے اس لئے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے اس صدقہ کا سبب فطر کو قرار نہیں دیا رأس یمونہ ویلی علیہ کو سبب قرار دیا اس وجہ سے اس کو صدقہ الرؤوس بھی کہا جاتا ہے اس میں مسبب کی اضافت سبب کی طرف ہوگی۔ صدقۃ الفطر میں صدقہ کی فطر کی طرف اضافت کو مجاز پر محمول کریں گے کہ یہ مسبب کی اضافت سبب کی طرف نہیں ہے جو کہ اضافت میں اصل ہے بلکہ حکم کی اضافت اپنی شرط کی طرف ہے فطر اس صدقہ کی شرط ہے تاکہ نبی علیہ السلام کی ان احادیث پر عمل ہو جائے جن میں آپ نے چھوٹے بچوں اور غلاموں کی طرف سے بھی صدقہ ادا کرنے کا حکم فرمایا ہے۔ جب صدقہ فطر کے وجوب کا سبب رأس یمونہ ویلی علیہ ہے اسی وجہ سے ہم کہتے ہیں کہ کسی آدمی نے صدقہ فطر عید الفطر سے پہلے ادا کر دیا تو جائز ہے کیونکہ اس نے سبب پائے جانے کے بعد مسبب پر عمل کیا اور سبب پائے جانے کے بعد مسبب عمل کرنا جائز ہوتا ہے۔

قولہ وسبب وجوب العشر الخ ۔عشر کے وجوب کا سبب وہ زمینیں ہیں جو حقیقی پیداوار کے ساتھ بڑھتی ہوں اگر ان زمینوں سے حقیقۃً پیداوار حاصل نہیں ہوتی تو ان پر عشر واجب نہیں ہے اسی وجہ سے اگر کسی آدمی نے زمین کی پیداوار حاصل ہونے سے پہلے عشر دیدیا تو جائز نہیں ہوگا کیونکہ سبب سے پہلے مسبب پر عمل کرنا جائز نہیں ہوتا۔

قولہ سبب وجوب الخراج الخ ۔اور خراج کے وجوب کا سبب وہ زمینیں ہیں جو قابل کاشت ہوں اور ان میں کھیتی اگانے کی صلاحیت ہو تو یہ زمینیں حکماً نامی ہوں گی اسی وجہ سے اگر کسی کافر کی سنگلاخ اور پتھریلی زمین ہو تو اس پر خراج واجب نہیں ہے کیونکہ وجوب کا سبب نہیں پایا جاتا۔

قولہ وسبب وجوب الوضوء الخ ۔وضو کے وجوب کا سبب بعض ائمہ کے نزدیک نماز ہے اور حدث اس کیلئے شرط ہے اور یہی قول جمہور علماء کے نزدیک راجح ہے جب وضو کے وجوب کا سبب نماز ہے تو جس کے حق میں سبب پایا جائے گا اس پر وضو واجب ہوگا یعنی جس آدمی پر نماز واجب ہے اس پر نماز کے لئے وضو کرنا بھی واجب ہے، اور جس

کے حق میں سبب نہیں پایا جائے گا اس پر وضو بھی واجب نہیں ہوگا جیسے حائضہ اور نفاس والی عورت پر نماز نہیں تو اس پر وضو بھی واجب نہیں۔

بعض ائمہ کے نزدیک وضو کے وجوب کا سبب حدث ہے اور نماز کا وجوب اس کیلئے شرط ہے اور امام محمد رحمہ اللہ سے اس کی تصریح مروی ہے کہ وضو کے وجوب کا سبب حدث ہے، جب وضو کے وجوب کا سبب حدث ہے تو حدث کے مکرر ہونے سے وضو مکرر ہوگا اور یہ سبب ہونے کی علامت ہے۔

لیکن حدث کو وضو کا سبب قرار دینا صحیح نہیں ہے اس لئے کہ کسی شئی کا سبب وہ کہلاتا ہے جو اس شئی تک پہنچا تا ہو اور حدث تو وضو تک پہنچانے والا نہیں ہے بلکہ وہ تو وضو کو اٹھانے والا ہے باقی رہی یہ بات کہ حدث کے مکرر ہونے سے وضو کا مکرر ہونا تو یہ قابل تسلیم نہیں ہے اس لئے کہ جب کسی کو حدث ہو جائے تو اس پر وضو کرنا واجب نہیں ہے بلکہ جب وہ نماز کا ارادہ کرے اس وقت اس پر وضو کرنا واجب ہوگا تو ارادہ صلوٰۃ کے مکرر ہونے سے وضو مکرر ہو کر واجب ہوگا بشرطیکہ پہلے اُس کا حدث ہو۔

قوله ووجوب الغسل الحيض والنفاس والجنابة ۔غسل کے وجوب کا سبب حیض نفاس اور جنابت ہے جس کے حق میں سبب پایا جائے اس پر غسل واجب ہوگا اسی وجہ سے غسل کی اضافت حیض نفاس اور جنابت کی طرف ہے اور کہا جاتا ہے غسل الحیض والنفاس والجنابۃ یہ اضافت مسبب الی السبب ہے جو اس بات کی دلیل ہے کہ غسل کے وجوب کیلئے حیض نفاس اور جنابت سبب ہے۔

فصل قال القاضي الامام ابو زيد رحمه الله الموانع اربعة اقسام مانع يمنع انعقاد العلة ومانع يمنع تما مها وما نع يمنع ابتداء الحكم ومانع يمنع دوامه نظير الاول بيع الحر والميتة والدم فان عدم المحلية يمنع انعقاد التصرف علة لا فادة الحكم وعلى هذا سائر التعليقات عند نا فان التعليق يمنع انعقاد التصرف علة قبل وجود الشرط على ماذكرناه ولهذا لو حلف لا يطلق امرأته فعلق طلاق امرأته بدخول الدار لايحنث ومثال الثاني هلاك النصاب في اثناء الحول وامتناع احدالشاهدين عن الشهادة ورد شطر العقد ومثال الثالث البيع بشرط الخيار وبقاء الوقت في حق صاحب العذر.

ترجمہ:- قاضی ابوزید رحمہ اللہ نے فرمایا ہے کہ موانع کی چار قسمیں ہیں ایک وہ مانع ہے جو انعقاد علت کو روکتا ہو۔ دوسرا وہ مانع ہے جو علت کے پورا ہونے کو روکتا ہو تیسرا وہ مانع ہے جو ابتداء حکم کو روکتا ہو۔ چوتھا وہ مانع ہے جو دوام حکم کو روکتا ہو۔ پہلے مانع کی نظیر مردار اور خون کو بیچنا ہے اس لئے کہ محل کا نہ ہونا روکتا ہے تصرف (بیع) کے علت بن کر منعقد ہونے کو حکم کا فائدہ دینے کے لئے۔ اور اسی مانع پر ہمارے ہاں ساری تعلیقات ہیں اس لئے کہ تعلیق روکتی ہے تصرف بیع کے علت بن کر منعقد ہونے کو وجود شرط سے پہلے جیسے کہ ہم اس کو ذکر کر چکے ہیں اور اسی لئے اگر کسی نے قسم کھائی کہ وہ اپنی بیوی کو طلاق نہیں دے گا پھر اس نے اپنی بیوی کی طلاق کو دخول دار پر معلق کیا تو وہ حانث نہیں ہوگا۔ اور دوسرے مانع کی مثال نصاب کا ہلاک ہونا ہے سال کے درمیان میں اور دو گواہوں میں سے ایک کا گواہی سے رُکنا ہے اور عقد کے ایک حصے کو رد کرنا ہے۔ اور تیسرے مانع کی مثال خیار شرط کے ساتھ بیع کرنا ہے اور صاحب عذر کے حق میں وقت کا باقی رہنا ہے۔

تشریح:- مصنف رحمہ اللہ نے اس فصل میں قاضی امام ابوزید دبوسی رحمہ اللہ کے حوالے سے علت پر حکم مرتب ہونے کے موانع ذکر کئے ہیں بعض حضرات نے تین، بعض نے چار اور بعض نے پانچ موانع ذکر کئے ہیں قاضی ابوزید دبوسی رحمہ اللہ نے چار موانع ذکر کئے تھے اس لئے مصنف رحمہ اللہ نے ان کے حوالے سے چار موانع ہی ذکر کئے ہیں۔

(۱) پہلا مانع وہ ہے جو انعقاد علت سے مانع ہو (۱) دوسرا مانع وہ ہے جو تمام علت سے مانع ہو (۳) تیسرا مانع وہ ہے جو ابتدائے حکم سے مانع ہو (۴) چوتھا مانع وہ ہے جو دوام حکم سے مانع ہو۔

مانع کی تعریف:- یہاں مانع کا مطلب یہ ہے **وجود العلة وتخلف الحكم عنها** ۔یعنی علت شرعیہ پائی جائے مگر اس پر حکم شرعی مرتب نہ ہو۔ جب مانع کا مطلب یہ ہوا تو پہلی دو قسم کے مانع حقیقۃً مانع نہ ہوئے بلکہ یہ مجازی مانع ہوئے اس لئے کہ پہلا مانع وہ ہے جو انعقاد علت سے مانع ہو اس کا مطلب یہ ہے کہ حکم کی علت ہی منعقد نہ ہو ظاہر بات ہے کہ جب حکم کی علت ہی نہیں پائی جاتی تو حکم بھی نہیں پایا جائے گا پھر اس کو مانع کہنا مجازاً ہوا حقیقۃً نہ ہوا۔

دوسرا مانع وہ ہے جو تمام علت سے مانع ہو یعنی علت ہو مگر پوری علت منعقد نہ ہوئی ہو اور ہم نے مانع کا مطلب یہ لیا ہے کہ حکم شرعی متخلف ہو جائے علت شرعیہ سے جب پوری علت نہیں پائی جاتی تو حکم بھی نہیں پایا جائے گا

پھر بھی اس کو مانع میں شمار کرنا مجازاً ہوا۔

اب مانع کی اقسام اربعہ کی تعریف سمجھیں:۔

پہلا مانع انعقاد علت کا مانع ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ حکم کی علت ہی نہ پائی جائے تو حکم بھی نہیں پایا جائے گا۔

دوسرا مانع تمام علت کا مانع ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ علت پائی جائے مگر پوری علت نہ ہو۔

تیسرا مانع ابتداء حکم کا مانع ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ حکم کی علت پائی جائے مگر مانع کی وجہ سے حکم ہی نہ پایا جائے۔

چوتھا مانع دوام حکم کا مانع ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ علت کی وجہ سے حکم تو پایا جائے مگر مانع کی وجہ سے اس کو دوام حاصل نہ ہو۔

پہلے مانع کی مثال جو کہ انعقاد علت کا مانع ہے آزاد، مردار اور خون کی بیع ہے یعنی کسی آدمی نے آزاد مرد کو بیچا یا خون کو یا مردار چیز کو بیچا تو بیع منعقد ہی نہیں ہوگی لہذا مشتری کی ان چیزوں پر ملکیت ثابت نہیں ہوگی اور نہ ہی بائع کا ثمن پر قبضہ کرنا صحیح ہوگا اس لئے کہ بیع کہا جاتا ہے **مبادلة المال بالمال بالتراضی** کو، بیع حکم ملک کیلئے علت اس وقت منعقد ہوتی ہے جب مال کے بدلے میں مال ہو اگر ایک طرف آزاد ہو یا مردار ہو یا خون ہو تو یہ شرعاً مال ہی نہیں ہیں لہذا بیع حکم ملک کی علت بن کر منعقد نہیں ہوئی تو اس کا حکم (ملک) بھی ثابت نہیں ہوگا یعنی مشتری کی ملکیت مبیع پر اور بائع کی ملکیت ثمن پر ثابت نہیں ہوگی۔

اسی کو مصنف رحمہ اللہ نے ان الفاظ سے تعبیر فرمایا ہے کہ محل بیع (آزاد مردار اور خون) کے نہ ہونے نے ایجاب وقبول کے تصرف کو حکم ملک کا فائدہ دینے کیلئے علت منعقد ہونے سے روک دیا ہے۔

قوله وعلى هذا سائر التعليقات عندنا : اسی مانع پر ہمارے ہاں ساری تعلیقات کا حکم ہے یعنی تمام تعلیقات ہم احناف کے نزدیک انعقاد علت سے مانع ہوتی ہیں۔ مصنف رحمہ اللہ بیان تغییر کی بحث میں ذکر کر چکے ہیں کہ معلق بالشرط امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک حکم کا سبب فی الحال ہوتا ہے لیکن شرط کا نہ پایا جانا اس کے حکم کو روک دیتا ہے تو حکم کا نہ پایا جانا امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک عدم شرط کی وجہ سے ہوگا اور ہم احناف کے نزدیک معلق بالشرط حکم کا سبب وجود شرط کے وقت بنتا ہے تو وہ وجود شرط سے پہلے معلق بالشرط معدوم ہوتا ہے اور حکم کا نہ پایا جانا عدم اصلی کی وجہ سے ہوتا ہے۔

چنانچہ اگر کسی آدمی نے اپنی بیوی کو ان دخلت الدار فانت طالق کہا اور اس کی طلاق کو دخول دار کی شرط پر معلق کیا تو ان دخلت الدار کی تعلیق نے انت طالق کو وقوع طلاق کی علت بننے سے روک دیا تو تعلیق انت طالق کے لئے وقوع طلاق کی علت منعقد ہونے سے مانع ہوگئی، اسی وجہ سے اگر کسی آدمی نے قسم کھائی کہ وہ اپنی بیوی کو طلاق نہیں دیگا پھر اس نے اپنی بیوی کی طلاق کو دخول دار کی شرط پر معلق کر دیا اور اس کو ان دخلت الدار فانت طالق کہہ دیا تو وہ اپنی قسم میں حانث نہیں ہوگا کیونکہ دخول دار کی شرط پائے جانے سے پہلے اس نے گویا انت طالق کہا ہی نہیں ہے۔

قولہ مثال الثانی الخ ۔دوسرا مانع تمام علت سے مانع ہو یعنی حکم کی پوری علت نہیں پائی گئی اس کی مصنف رحمہ اللہ نے تین مثالیں ذکر فرمائی ہیں۔

پہلی مثال:- کسی آدمی کے پاس سال کے ابتداء میں نصاب کے بقدر مال ہو تو وجوب زکوٰۃ کی علت (سبب) پائی گئی لیکن سال پورا ہونے سے پہلے اس کا سارا نصاب ہلاک ہو گیا تو وجوب کی علت پوری نہ ہوئی جب وجوب زکوٰۃ کی علت پوری نہ ہوئی تو اس پر وجوب زکوٰۃ کا حکم بھی مرتب نہیں ہوگا کیونکہ علت پوری اس وقت ہوگی جب سال پورا ہو جائے۔

دوسری مثال:- مدعی کے ثبوت دعویٰ کی علت دو گواہوں کی گواہی ہے ایک گواہ نے مدعی کے حق میں گواہی دی اور دوسرے گواہ نے انکار کر دیا تو پوری علت منعقد نہیں ہوئی اس لئے ثبوت دعویٰ کا حکم بھی ثابت نہیں ہوگا۔ایک گواہ کا گواہی سے رُکنا تمام علت کیلئے مانع بن گیا۔

تیسری مثال:- عقد بیع کے انعقاد کیلئے ایجاب وقبول پوری علت ہے اگر کسی عقد میں ایجاب پایا گیا اور قبول نہیں پایا گیا تو پوری علت نہیں پائی گئی اس لئے وہ بیع بھی منعقد نہیں ہوگی ایجاب کا پایا جانا اور قبول کا نہ پایا جانا تمام علت کیلئے مانع ہے مثلاً کوئی آدمی دوکان پر کپڑا خریدنے گیا اور کپڑے کا بھاؤ معلوم کیا اور دوکاندار نے اس کو بھاؤ بتایا اس کو پسند نہیں آیا اس نے رد کر دیا تو ایجاب پایا گیا اور قبول نہیں پایا گیا تو کپڑے کی بیع منعقد نہیں ہوئی۔

قولہ ومثال الثالث الخ ۔تیسرا مانع جو ابتداء حکم سے مانع ہو یعنی علت شرعیہ پائی جائے اور حکم شرعی نہ پایا جائے یہ ہی حقیقی مانع ہے مصنف رحمہ اللہ نے اس کی دو مثالیں ذکر فرمائی ہیں۔

پہلی مثال:۔ بیع بشرط الخیار ہے یعنی بیع ہوئی اور بائع نے اپنے لئے خیار شرط رکھ دیا کہ تین دن تک مجھے اختیار ہو گا اگر بیچنی ہوئی تو بیچوں گا ورنہ نہیں بیچوں گا۔ خیار شرط کے بعد مشتری کی ملکیت مبیع پر ثابت نہیں ہوگی دیکھیں یہاں ملک کی علت یعنی ایجاب وقبول محل بیع میں موجود ہے مگر خیار شرط مانع ہے اس مانع کی وجہ سے مشتری کی ملکیت ثابت نہیں ہوگی۔

دوسری مثال:۔ معذور کے حق میں وقت کا باقی رہنا ہے معذور اس آدمی کو کہتے ہیں جس کو عذر شرعی لاحق ہو مثلاً سلسل البول کی بیماری ہو یا دائمی نکسیر کی بیماری ہو یا عورت کو استحاضہ کا خون آتا ہو اور یہ بیماری نماز کے پورے وقت میں موجود ہو اور اتنا وقت بھی بیماری سے خالی نہ ہو جس میں وہ وضو کر کے نماز پڑھ سکتا ہو اس کو شرعاً معذور کہتے ہیں اور معذور کا حکم یہ ہے کہ جب نماز کا وقت ہو جائے وضو کر کے نماز پڑھ لے اگر چہ دوران نماز اُس کے جسم سے نجاست نکلتی رہے جب تک نماز کا وقت باقی ہے اس کا وضو بھی باقی ہے اور جب نماز کا وقت ختم ہو جائے تو اس کا وضو بھی ختم ہو جائے گا۔

اب یہاں دیکھیں سلسل البول اور دائمی نکسیر کے مریض میں نقض وضو کی علت خروج نجاست موجود ہے تو علت موجود ہے لیکن بقاء وقت کے مانع کی وجہ سے حکم شرعی (نقض وضو) اس پر مرتب نہیں ہوا۔

و مثال الرابع خيار البلوغ والعتق والرؤية وعدم الكفاءة والاندمال في باب الجراحات على هذا الاصل وهذا على اعتبار جواز تخصيص العلة الشرعية فاما على قول من لايقول بجواز تخصيص العلة فالمانع عنده ثلثة اقسام مانع يمنع ابتداء العلة ومانع يمنع تمامها ومانع يمنع دوام الحكم واما عند تمام العلة فيثبت الحكم لا محالة وعلى هذا كل ماجعله الفريق الاول مانعاً لثبوت الحكم جعله الفريق الثاني مانعاً لتمام العلة وعلى هذا الاصل يدور الكلام بين الفريقين .

ترجمہ:۔ اور چوتھے مانع کی مثال خیار بلوغ خیار عتق خیار رؤیت اور کفو کا نہ ہونا ہے اور زخموں کے باب میں زخم کا مندمل ہونا ہے اسی اصل پر اور یہ علت شرعیہ کی تخصیص کے جائز ہونے کے اعتبار

سے ہے، رہا ان لوگوں کے قول پر جو علت شرعیہ کی تخصیص کے جائز ہونے کے قائل نہیں ہیں سو ان کے نزدیک مانع کی تین قسمیں ہیں۔ پہلی قسم وہ مانع جو ابتداء علت کو روکتا ہو دوسرا وہ مانع جو تمام علت کو روکتا ہو اور تیسرا وہ مانع جو دوام حکم کو روکتا ہو اور رہا تمام علت کے وقت سو حکم ضرور ثابت ہوگا اور اسی اختلاف پر ہر وہ مانع جس کو فریق اول نے ثبوت حکم کیلئے مانع قرار دیا ہے اس کو فریق ثانی نے تمام علت کیلئے مانع بنایا ہے اور اسی اصل پر کلام دائر ہوگا دونوں فریقوں کے درمیان۔

تشریح: - مصنف رحمہ اللہ نے اس عبارت میں چوتھے مانع کی مثال اور ان موانع کے اقسام اربعہ میں تقسیم ہونے کی وضاحت فرمائی ہے۔

چوتھے مانع کی مثال: - چوتھا مانع جو دوام حکم سے مانع ہو یعنی حکم پایا گیا لیکن مانع کی وجہ سے وہ حکم دوام حاصل نہ کرسکا ہو۔

مصنف رحمہ اللہ نے اس کی پانچ مثالیں ذکر فرمائی ہیں۔

پہلی مثال خیار بلوغ ہے اس کی تفصیل اس طرح ہے کہ چھوٹی نابالغ لڑکی یا لڑکے کا نکاح باپ یا دادا کے علاوہ کسی بھائی یا چچا وغیرہ نے کرایا تو نکاح منعقد ہو جائے گا مگر بالغ ہونے کے بعد ان کو نکاح کے فسخ کرنے کا اختیار ہوگا جسے خیار بلوغ کہتے ہیں انھوں نے بالغ ہونے کے بعد اپنا اختیار استعمال کر کے نکاح فسخ کر دیا تو خیار بلوغ دوام نکاح کے حکم کیلئے مانع بن گیا۔

دوسری مثال: - خیار عتق ہے باندی کا نکاح اس کے مولیٰ نے کرایا تو نکاح منعقد ہو جاتا ہے مگر آزادی کے بعد اس نکاح کو ختم کرنے کا اختیار باندی کو ہوتا ہے اس کو خیار عتق کہتے ہیں باندی نے آزاد ہونے کے بعد اس نکاح کو فسخ کر دیا تو خیار عتق دوام نکاح کے حکم کیلئے مانع بن گیا۔

تیسری مثال: - خیار رؤیۃ ہے یعنی مشتری نے مبیع کو دیکھے بغیر بائع کی بیان کردہ صفات پر اعتماد کرتے ہوئے خرید لیا تو بیع منعقد ہوگئی مگر دیکھنے کے بعد مشتری کو بیع کے ختم کرنے کا اختیار ہے اگر پسند ہو تو رکھ لے ورنہ بیع ختم کر دے اس کو خیار رؤیت کہتے ہیں مشتری نے دیکھنے کے بعد خیار رؤیت استعمال کر کے بیع کو فسخ کر دیا تو خیار رؤیۃ بیع کے دوام کیلئے مانع بن گیا۔

چوتھی مثال:- چوتھی مثال کفو کا نہ ہونا ہے اس کی تفصیل اس طرح ہے کہ عاقلہ بالغہ لڑکی نے اپنا نکاح اپنے اختیار اور اپنی پسند سے کیا تو ہمارے ہاں نکاح صحیح ہے بشرطیکہ اس نے کفو میں نکاح کیا ہو اور اگر اس نے غیر کفو میں نکاح کیا تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک نکاح اس صورت میں بھی صحیح ہے مگر اولیاء کو اعتراض لگا کر نکاح فسخ کرانے کا اختیار حاصل ہے عاقلہ بالغہ لڑکی نے غیر کفو میں بھی نکاح کیا تو نکاح منعقد ہو گیا مگر اولیاء نے نکاح فسخ کرا دیا تو کفو کا نہ ہونا دوام نکاح کے حکم کیلئے مانع بن گیا۔

پانچویں مثال:- زخموں کے باب میں زخم کا مندمل ہونا بھی دوام حکم کے مانع کے اصول پر ہے اس کی تفصیل اس طرح ہے ایک آدمی نے دوسرے کو زخمی کیا تو زخموں کی دیت میں انجام کا اعتبار کیا جائے گا اگر زخم اچھا ہو جائے اور نشان باقی نہ رہے تو اس کی دیت زخم لگانے پر والے پر نہیں ہوگی بلکہ اس کو صرف سزا دی جائے گی اور اگر مندمل ہونے کے بعد نشان باقی رہے اور زخم لگانے والے نے جان بوجھ کر زخم لگایا ہے اور اس زخم کا قصاص لینا ممکن ہے تو زخمی کرنے والے سے قصاص لیا جائے گا ورنہ زخم کی دیت لی جائے گی اور اگر اس زخم سے زخمی آدمی مر گیا تو زخم لگانے والے سے پوری دیت لی جائے گی۔

اگر کسی آدمی نے زخم لگایا اور زخم مندمل ہو گیا تو اس کو صرف سزا دی جائے گی دیت نہیں لی جائے گی، اب زخموں کا مندمل ہونا دوام حکم کیلئے مانع بن گیا۔ جب زخم لگایا تو حکم (قصاص یا دیت) کی علت پائی گئی مگر زخم مندمل ہونے کے بعد جب اس کا نشان باقی نہ رہا تو قصاص یا دیت کا حکم ساقط ہو گیا تو زخم کا مندمل ہونا دیت یا قصاص کے حکم کے دوام کیلئے مانع بن گیا۔

قولہ وھذا علی اعتبار تخصیص الخ ۔مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ موانع کی یہ چار اقسام علت شرعیہ کی تخصیص کے جائز ہونے کے اعتبار سے ہیں اور جو حضرات علت شرعیہ میں تخصیص کے جائز ہونے کے قائل نہیں ہیں ان کے نزدیک موانع کی تین قسمیں ہیں۔

علت شرعیہ میں تخصیص کا معنی یہ ہے کہ علت شرعیہ پائی جائے مگر حکم شرعی نہ پایا جائے ہمارے مشائخ میں سے امام کرخی رحمہ اللہ اور مشائخ عراق کے نزدیک علت شرعیہ میں تخصیص کرنا جائز ہے یعنی ایسا ہو سکتا ہے کہ علت پائی جائے مگر حکم کسی مانع کی وجہ سے نہ پایا جائے ان کے نزدیک موانع کی یہ چار قسمیں ہیں۔

لیکن علامہ فخر الاسلام رحمہ اللہ اور ان کے متبعین کے نزدیک علت شرعیہ میں تخصیص کرنا جائز نہیں ہے یعنی

ایسا نہیں ہوسکتا کہ علت تو پائی جائے اور حکم نہ پایا جائے جب علت پائی جائے گی تو ان کے نزدیک حکم بھی ضرور پایا جائے گا اس لئے ان کے نزدیک موانع کی تین قسمیں ہیں۔ پہلا مانع وہ ہے جو ابتداء علت کورُوکتا ہو یعنی انعقاد علت کا مانع ہو۔ دوسرا مانع وہ جو تمام علت کورُوکتا ہو۔ تیسرا مانع وہ جو دوام حکم کورُوکتا ہو، رہا ابتداء حکم کا مانع تو وہ ان حضرات کے نزدیک مانع نہیں ہے یعنی جب علت پوری پائی جاتی ہے تو حکم بھی ضرور پایا جائے گا ابتداء حکم کا جو مانع ہے وہ علامہ فخر الاسلام رحمہ اللہ کے نزدیک تمام علت کا مانع ہوگا جیسے بیع بشرط الخیار میں تمام علت کا مانع ہے اس لئے بیع منعقد نہیں ہوتی کیونکہ بیع کے منعقد ہونے کی پوری علت یہ ہے بائع اور مشتری مکمل راضی ہوں اور کوئی شرط نہ لگائیں۔

امام کرخیؒ اور علامہ فخر الاسلامؒ کے مذکورہ بالا اختلاف کی وضاحت کرتے ہوئے مصنف رحمہ اللہ نے فرمایا ہے **وعلی ھذا کل ماجعله الفریق الاول الخ**۔ امام کرخی رحمہ اللہ وغیرہ جو حضرات علت شرعیہ میں تخصیص کے جائز ہونے کے قائل ہیں وہ جس کو ابتدائے حکم اور ثبوت حکم کا مانع قرار دیتے ہیں اسی کو علامہ فخر الاسلام رحمہ اللہ وغیرہ تمام علت کا مانع قرار دیتے ہیں کیونکہ یہ حضرات علت شرعیہ میں تخصیص کے جائز ہونے کے قائل نہیں ہیں اور اسی اصولی اختلاف پر دونوں فریقوں کے درمیان کلام گھومے گا کہ فریق اول کے ہاں جو ابتدائے حکم کا مانع ہوگا فریق ثانی کے ہاں وہ تمام علت کا مانع ہوگا۔

فصل الفرض لغة هو التقدير ومفروضات الشرع مقدراته بحيث لا يحتمل الزيادة والنقصان وفي الشرع ماثبت بدليل قطعي لا شبهة فيه وحكمه لزوم العمل به والاعتقاد به والوجوب هوا لسقوط يعني مايسقط على العبد بلااختيار منه وقيل هو من الوجبة وهو الاضطراب سمي الواجب بذالک لكونه مضطربابين الفرض والنفل فصار فرضافي حق العمل حتى لا يجوز تركه ونفلا في حق الاعتقاد فلا يلزمنا الاعتقاد به جزما وفي الشرع هو ما ثبت بدليل فيه شبهة كالآية المؤولة والصحيح من الآحاد وحكمه ماذكرنا .

ترجمہ:- فرض لغت میں اندازہ لگانا ہے اور شریعت کے فرائض شریعت کے لگائے ہوئے اندازے ہیں اس طور پر کہ وہ زیادتی اور کمی کا احتمال نہیں رکھتے اور شریعت میں فرض وہ حکم ہے جو ایسی دلیل قطعی سے ثابت ہوا ہو جس میں کوئی شبہ نہ ہو اور فرض کا حکم اس پر عمل کرنے کا اور اس پر

اعتقاد رکھنے کا لازم ہونا ہے اور وجوب (لغت میں) گرنے کو کہتے ہیں یعنی وہ حکم ہے جو بندے پر اس کے اختیار کے بغیر گر جاتا ہو اور کہا گیا ہے کہ واجب وجبہ سے ہے یعنی اس کا معنی تردد اور اضطراب ہے واجب کا نام اس (واجب) کے ساتھ اس لئے رکھا گیا ہے کہ وہ فرض اور نفل کے درمیان مضطرب ہوتا ہے پس واجب فرض ہو گیا ہے عمل کرنے کے حق میں اس لئے اس کو چھوڑنا جائز نہیں ہوتا اور نفل ہو گیا ہے عقیدہ رکھنے کے حق میں اس لئے ہم پر اس واجب کا قطعی عقیدہ رکھنا لازم نہ ہو گا اور شریعت میں واجب وہ حکم ہے جو ایسی دلیل سے ثابت ہو جس میں کچھ شبہ ہو جیسے کوئی مؤول آیت ہو اور صحیح خبر واحد ہو اور واجب کا حکم وہ ہے جو ہم ذکر کر چکے ہیں۔

تشریح:۔مصنف رحمہ اللہ نے اس فصل میں چار شرعی اصطلاحوں کی تعریف اور ان کا حکم ذکر فرمایا ہے۔

وہ چار اصطلاحیں یہ ہیں فرض واجب، سنت اور نفل سب سے پہلی اصطلاح فرض کی ہے۔

فرض کا لغوی معنی:۔فرض کا لغوی معنی اندازہ لگانا، کہا جاتا ہے فرض القاضی النفقة قاضی نے نفقہ کا اندازہ لگایا۔

مصنف رحمہ اللہ نے لغوی اور شرعی معنی میں مناسبت یہ ذکر کی ہے کہ شرعی فرائض کو فرض اس لئے کہتے ہیں کہ وہ بھی شریعت کے مقرر کردہ ایسے اندازے ہیں جو کمی زیادتی کا احتمال نہیں رکھتے مثلاً ظہر کی چار رکعتیں فرض ہیں یہ شریعت کا ایسا مقرر کردہ اندازہ ہے جس میں کمی زیادتی کا احتمال نہیں ہے اسی طرح زکوٰۃ کی معین مقدار شریعت کا ایسا اندازہ ہے جس میں کمی زیادتی کا احتمال نہیں ہے۔

فرض کی شرعی تعریف:۔ماثبت بدلیل قطعی لا شبهة فيه شریعت کی اصطلاح میں فرض اس حکم کو کہتے ہیں جو ایسی دلیل قطعی سے ثابت ہو جس میں کسی طرح کا کوئی شبہ نہ ہو۔

دلیل قطعی قرآن کریم کی آیت اور حدیث متواتر ہے اور صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا اجماع بھی دلیل قطعی ہے اس سے جو حکم ثابت ہو وہ فرض ہو گا۔

فرض کا حکم:۔لزوم العمل به والاعتقاد به ۔فرض کا حکم یہ ہے کہ اس پر عمل کرنا بھی لازم ہے اور اس پر عقیدہ رکھنا بھی لازم ہے اگر کوئی اس کو بغیر عذر کے ترک کرے تو وہ فاسق ہو گا جیسے نماز روزہ حج اور زکوٰۃ وغیرہ ان پر

عمل کرنالازم ہے اگر کوئی ان کوترک کرے تو وہ فاسق ہوگا اوران پرعقیدہ رکھنا بھی لازم ہے اگر کوئی ان کاانکار کرے تو وہ کافر ہوگا۔

واجب کالغوی معنی: - مصنف رحمہ اللہ نے واجب کے دولغوی معنی ذکر فرمائے ہیں ایک سقوط یعنی گرنا اور دوسرا اضطراب یعنی متردد ہونا اگر واجب کالغوی معنی سقوط ہوتو شرعی معنی کے ساتھ اس کی مناسبت یہ ہوگی کہ واجب حکم بھی بندے پراس کے اختیار کے بغیر گر جاتا ہے اور بندے کیلئے اس حکم کو پورا کر کے اپنے ذمے کو اس حکم سے فارغ کرنا ضروری ہوتا ہے۔

دوسرا معنی: یا واجب ماخوذ ہے وَجَبَۃٌ سے اور وَجَبَۃٌ کا معنی ہونا مضطرب ومتردد ہونا اور شرعی معنی کے ساتھ اس کی مناسبت یہ ہوگی کہ شرعی واجب بھی فرض اور نفل کے درمیان مضطرب ہوتا ہے اس طرح کہ واجب عمل کے حق میں فرض کی طرح ہوتا ہے جس طرح فرض پر عمل کرنا ضروری ہوتا ہے اسی طرح واجب پر عمل کرنا ضروری ہوتا ہے اور جو گناہ فرض کے تارک کو ہوتا ہے وہی گناہ واجب کے تارک کو ہوتا ہے۔

اورعقیدہ رکھنے کے حق میں واجب نفل کی طرح ہوتا ہے جس طرح نفل پرعقیدہ رکھنا قطعی طور پر لازم نہیں ہوتا اگر کوئی نفل کا منکر ہوتو کافرنہیں ہوتا اسی طرح واجب کا قطعی طور پر عقیدہ رکھنا لازم نہیں ہوتا اور اگر کوئی واجب کا منکر ہوتو وہ کافرنہیں ہوتا۔

واجب کا شرعی معنی: - ماثبت بدلیل فیه شبهة واجب حکم وہ ہے جو ایسی دلیل سے ثابت ہو جس میں کچھ شبہ ہو خواہ وہ شبہ دلیل قطعی کے معنی ومفہوم میں ہو یا حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس دلیل کے ثابت ہونے میں ہو۔

معنی ومفہوم میں شبہ کی مثال آیت مؤولہ ہے جیسے اللہ تعالیٰ نے قرآن کریم میں ارشاد فرمایا: فصل لربک وانحر اپنے رب کیلئے نماز پڑھ اور قربانی کرآیت کریمہ ہم تک ثابت ہونے میں تو قطعی ہے مگر معنی ومفہوم میں ظنی ہے اس لئے کہ بعض حضرات نے وانحر کامعنی کیا ہے کہ اپنے سینے پر ہاتھ باندھ اور امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے اس کا معنی کیا ہے قربانی کر اسی وجہ سے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے قربانی کے حکم کو واجب کہا ہے فرض نہیں کہا۔

یا اس دلیل کے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے ہم تک ثابت ہونے میں کچھ شبہ ہو اس کی مثال حدیث صحیح ہے جو حکم حدیث صحیح سے ثابت ہو اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر مواظبت بھی فرمائی ہو وہ واجب ہوگا جیسے لاصلوۃ الابفاتحة الکتاب کی حدیث صحیح ہے اس کی وجہ سے امام اور منفرد پر نماز میں سورۃ فاتحہ کا پڑھنا

واجب ہے۔

واجب کا حکم: مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں واجب کا حکم وہ ہے جو ہم ذکر کر چکے ہیں کہ واجب عمل کرنے کے حق میں فرض ہے اور اعتقاد کے حق میں نفل ہے واضح رہے کہ واجب کی یہ اصطلاحی تعریف صرف امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ہے ائمہ ثلٰثہ کے نزدیک واجب اور فرض میں کوئی فرق نہیں وہ حضرات فرض کی تعریف اس طرح کرتے ہیں مایستحسن فاعلہ ویذم تارکہ فرض وہ حکم ہے جس کے کرنے والے کو اچھا سمجھا جائے اور اس کے چھوڑنے والے کی (شریعت کی طرف سے) مذمت کی جائے یہ تعریف احناف کے اصطلاحی فرض اور واجب دونوں کو شامل ہے۔ لیکن ائمہ ثلٰثہ کے نزدیک فرض کی دو قسمیں ہیں ایک وہ جو دلیل قطعی سے ثابت ہو اس پر عمل کرنا اور عقیدہ رکھنا دونوں ضروری ہوتا ہے اور یہ احناف کے نزدیک اصطلاحی فرض ہے اور دوسرا فرض وہ ہے جو دلیل ظنی سے ثابت ہو اس پر عمل کرنا تو ضروری ہے لیکن عقیدہ رکھنا ضروری نہیں اور یہ احناف کے نزدیک اصطلاحی واجب ہے، معلوم ہوا کہ احناف اور ائمہ ثلٰثہ کے نزدیک فرق صرف اصطلاح کا ہے لیکن اصل حکم میں کوئی فرق نہیں۔

والسنة عبارة عن الطريقة المسلوكة المرضية في باب الدين سواء كانت من رسو ل الله صلى الله عليه وسلم اومن الصحابة رضى الله عنهم قال عليه السلام عليكم بسنتي وسنة الخلفاء من بعدى عضوا عليها بالنواجذ وحكمها ان يطالب المرء باحيائها ويستحق اللائمة بتركها الا ان يتركها بعذر والنفل عبارة عن الزيادة والغنيمة تسمى نفلا لأنّها زيادة على ما هو المقصود من الجهاد وفي الشرع عبارة عما هو زيادة على الفرائض والواجبات وحكمه ان يثاب المرء على فعله ولا يعاقب بتركه والنفل والتطوع نظيران .

ترجمہ:- اور سنت نام ہے اس پسندیدہ طریقے کا جس پر (دین میں) چلا جاتا ہو برابر ہے کہ وہ طریقہ ثابت ہو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے یا صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے نبی علیہ السلام نے ارشاد فرمایا تم پر لازم ہے میرا طریقہ اور میرے بعد خلفاء کا طریقہ اس طریقے کو (مضبوطی) سے پکڑ و اور سنت کا حکم یہ ہے

کہ آدمی سے اس کے زندہ کرنے کا مطالبہ کیا جائے اور اس کے ترک کی وجہ سے ملامت کا مستحق ہو مگر یہ کہ اس کو عذر کی وجہ سے چھوڑے اور نفل نام ہے زیادتی کا اور غنیمت کو نفل کہا جاتا ہے اس لئے کہ وہ زیادہ ہوتی ہے اس چیز سے جو جہاد کا مقصود ہوتی ہے یعنی اعلاء کلمۃ اللہ اور ثواب سے، اور شریعت میں نام ہے اس حکم کا جو فرض اور واجب سے زائد ہوتا ہے اور اس نفل کا حکم یہ ہے کہ اس کے کرنے پر ثواب دیا جاتا ہے اور اس کے چھوڑنے کی وجہ سے عذاب نہیں دیا جائے گا، اور نفل اور تطوع ایک دوسرے کی نظیر ہیں۔

تشریح: -اس عبارت میں مصنف نے سنت اور نفل کا لغوی واصطلاحی معنی اور ان کا حکم بیان فرمایا ہے۔

سنت کا لغوی معنی: -مطلق طریقہ خواہ اچھا ہو یا برا ہو۔

سنت کا شرعی معنی: -**الطریقة المسلوكة المرضية فى باب الدين سواء كانت من رسول الله صلى الله عليه وسلم او من الصحابة ۔**

سنت شریعت کی اصطلاح میں اس پسندیدہ طریقے کو کہتے ہیں دین میں جس پر چلا جاتا ہو یعنی اس پر عمل کیا جاتا ہو لیکن وہ عمل کرنا فرض اور واجب طریقہ پر نہ ہو برابر ہے وہ طریقہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ہو یا حضرات صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا ہو۔

حضرات صحابہ کرام کا طریقہ بھی سنت میں شامل ہے اس لئے کہ خود رسول اللہ نے ارشاد فرمایا "**عليكم بسنتي وسنة الخلفاء من بعدى عضّوا عليها بالنواجذ**" یعنی تم اختیار کرو میرے طریقے کو اور میرے بعد خلفاء کے طریقے کو، اس طریقے کو تم دانتوں سے یعنی مضبوطی کے ساتھ پکڑو۔ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا طریقہ بھی دین میں پسندیدہ ہے، جیسے تراویح پر مداومت حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی سنت ہے رسول اللہ سے نفس تراویح تو ثابت ہیں لیکن آپ نے ایک عذر کی وجہ سے ان پر مداومت اختیار نہیں فرمائی اور وہ عذر یہ تھا کہ مداومت کی وجہ سے تراویح واجب نہ ہو جائیں۔ رسول اللہ ﷺ کے وصال کے بعد جب یہ عذر ختم ہو گیا تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اس کی مداومت پر لوگوں کو پابند کر دیا، اور جمعہ کی پہلی اذان حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی سنت ہے، رسول اللہ ﷺ اور حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے دور میں جمعہ کی ایک اذان ہوتی تھی جو اب

امام کے سامنے کہی جاتی ہے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے پہلی اذان کا اضافہ فرمایا یہ اذان بھی سنت ہوگی۔

سنت کا حکم یہ ہے کہ آدمی سے اس کے احیاء کا یعنی اپنے عمل کے ساتھ زندہ کرنے کا مطالبہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے کیا جاتا ہے اور بغیر عذر کے ترک کرنے کی وجہ سے ملامت کا اندیشہ ہے اگر عذر کی وجہ سے ترک کرتا ہے تو پھر ملامت کا اندیشہ نہیں ہوگا۔ یہ حکم سنن ھدیٰ کا ہے، سنن زوائد کا نہیں۔

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی سنتیں دو قسم کی ہیں۔

(۱)......سنن ھدیٰ۔ (۲)......سنن زوائد۔

سنت ھدیٰ اس عمل کو کہا جاتا ہے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یا صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے بطور عبادت کیا ہو جیسے نماز کے ساتھ پڑھی ہوئی سنتیں، اور سنت زائدہ اس عمل کو کہا جاتا ہے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یا حضرات صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے بطور عادت کیا ہو جیسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا چلنا، پھرنا اور سونا۔ پھر سنت ھدیٰ کی دو قسمیں ہیں سنت مؤکدہ اور سنت غیر مؤکدہ سنت مؤکدہ اس عمل کو کہتے ہیں جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یا صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے اکثر و بیشتر کیا ہو۔ اور سنت غیر مؤکدہ اس عمل کو کہا جاتا ہے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یا صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے کبھی کبھار کیا ہو اس کو مستحب اور مندوب بھی کہہ دیتے ہیں، سنت غیر مؤکدہ اور مستحب کو ترک کرنے کی وجہ سے ملامت کا اندیشہ نہیں ہوتا۔

چوتھی اصطلاح نفل کی ہے **نفل کا لغوی معنی** مطلق زیادتی ہے اسی وجہ سے غنیمت کو بھی نفل کہا جاتا ہے اس لئے کہ مال غنیمت جہاد کے مقصود سے زائد ہوتا ہے جہاد کا اصل مقصود اعلاء کلمۃ اللہ ہے اور غنیمت کا مال اس مقصود سے زائد ہوتا ہے اس لئے اس کو نفل کہتے ہیں۔

نفل کا شرعی معنی: - شریعت کی اصطلاح میں نفل اس عبادت کو کہتے ہیں جو فرائض اور واجبات سے زائد ہو۔

حکم: - نفل کا حکم یہ ہے کہ اس کے کرنے پر ثواب دیا جائے گا اور نہ کرنے پر عذاب نہیں دیا جائے گا۔

مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ نفل اور تطوع ایک دوسرے کی نظیر ہیں جو حکم نفل کا ہے وہی حکم تطوع کا ہے صرف لغوی معنی میں فرق ہے تطوع طوع سے ہے بمعنی خوشی، تطوع اس عبادت کو کہتے ہیں جو بندہ اپنی خوشی اور رغبت سے کرتا ہے شریعت کی طرف سے لازم نہیں ہوتی بعض اوقات سنت غیر مؤکدہ اور مستحب کو بھی تطوع کہہ دیتے ہیں

کہ اس کو بھی آدمی اپنی خوشی سے کرتا ہے۔

فصل العزیمة هی القصداذاکان فی نهایة الوکادة ولهذاقلنا ان العزم علی الوطئ عود فی باب الظهار لانه کالموجود فجازان یعتبر موجوداً عند قیام الدلالة ولهذا لوقال اعزم یکون حالفا وفی الشرع عبارة عمالزمنا من الاحکام ابتداءً سمیت عزیمة لانها فی غایة الوکادة لوکادة سببها وهو کون الآمر مفترض الطاعة بحکم انه الهنا ونحن عبیده واقسام العزیمة ماذکرنا من الفرض والواجب.

ترجمہ:- عزیمت وہ ارادہ کرنا ہے جب کہ وہ انتہائی پختگی میں ہو اس وجہ سے ہم نے کہا کہ وطی کا عزم کرنا باب ظہار میں بیوی کے پاس وطی کے لئے جانا ہے اس لئے کہ عزم وطی موجود وطی کی طرح ہے پس جائز ہے یہ بات وطی کو موجود مانا جائے دلیل کے موجود ہونے کے وقت اسی لئے اگر کسی نے کہا اَعْزِمُ (میں عزم کرتا ہوں) تو وہ قسم کھانے والا ہوگا اور شریعت میں عزیمت نام ہے ان احکام کا جو ابتداءً ہم پر لازم ہوئے ہیں ان کو عزیمت اس لئے کہا جاتا ہے کہ یہ احکام اپنے سبب کے مؤکد ہونے کی وجہ سے انتہائی پختگی میں ہوتے ہیں اور ان کا سبب آمر کا مفترض الطاعت ہونا ہے اس حکم سے کہ وہ ہمارا معبود ہے اور ہم اس کے غلام ہیں اور عزیمت کی اقسام وہ فرض اور واجب ہیں جن کو ہم ذکر کر چکے ہیں۔

تشریح:- اس فصل میں مصنف رحمہ اللہ نے دو اور اصطلاحوں کی تعریف ذکر کی ہیں ایک اصطلاح عزیمت کی اور دوسری اصطلاح رخصت کی ہے۔

عزیمت کا لغوی معنی:- "هی القصد اذا کان فی نهایة الوکادة" عزیمت وہ ارادہ ہے جب کہ وہ انتہائی پختگی میں ہو۔

اس لغوی معنی کی وجہ سے مصنف رحمہ اللہ نے دو حکم بیان فرمائے ہیں۔

پہلا حکم:- پہلا حکم یہ ہے کہ عزیمت پختہ ارادے کو کہتے ہیں اسی وجہ سے ہم احناف کہتے ہیں کہ اگر ظہار کرنے والے آدمی نے دوران کفارہ وطی کا عزم (انتہائی پختہ ارادہ) کرلیا اور وطی کے سارے اسباب مہیا کر دیئے تو یہ وطی کرنے کی طرح ہوگا مثلاً وہ ظہار کا کفارہ روزوں سے ادا کر رہا تھا اور روزوں کے درمیان اگر وطی کر لیتا تو اسے نئے سرے سے روزے رکھنے پڑتے اسی طرح اس نے وطی کرنے کا عزم کرلیا تو اب بھی اسے نئے سرے سے روزے رکھنا پڑیں گے اس لئے کہ عزم علی الوطی حقیقی وطی کی طرح ہے جب وطی کی دلیل موجود ہے تو گویا وطی موجود ہے لہٰذا جو حکم وطی کا ہوگا وہی حکم عزم علی الوطی کا ہوگا، لہٰذا عزم علی الوطی کی صورت میں بھی اس کو از سر نو روزے رکھنا پڑیں گے۔

دوسرا حکم:-عزم چونکہ انتہائی پختہ ارادہ کو کہتے ہیں اسی لئے کسی آدمی نے عربی زبان میں کہا (اعزم علی فعل کذا) میں اس طرح کے فعل پر عزم کرتا ہوں تو یہ قسم کھانے والا ہوگا اگر چہ اس نے کوئی حرف قسم استعمال نہیں کیا لیکن عزم کا لفظ استعمال کیا تو یہ قسم کھانے کی طرح ہوتا ہے۔ جس طرح قسم اپنی بات کو پختہ کرنے کیلئے کھائی جاتی ہے اسی طرح عزم کا لفظ استعمال کیا تو یہ قسم کھانے کی طرح ہوگا اگر اس نے قسم کو پورا کرلیا تو ٹھیک ہے لیکن اگر اس نے قسم کے خلاف کیا تو حانث ہو جائے گا اور قسم کا کفارہ دینا پڑے گا۔

عزیمت کا شرعی معنی:- مالزمنا من الاحکام ابتداءً ۔عزیمت ان احکام کو کہتے ہیں جو ابتداءً اللہ تعالیٰ نے ہم پر لازم کئے ہیں جیسے ظہر، عصر اور عشاء کی چار رکعتیں اور رمضان کا روزہ ابتداءً اللہ تعالیٰ نے ہم پر لازم کیا ہے اس لئے ان کو عزیمت کہیں گے ان احکام کو عزیمت اس لئے کہتے ہیں کہ یہ احکام اپنے سبب کے پختہ ہونے کی وجہ سے انتہائی پختگی میں ہوتے ہیں اور سبب کی پختگی یہ ہے کہ ان احکام کا آمر (حکم کرنے والا) مفترض الطاعۃ ہے اور ان کا آمر اللہ تعالیٰ ہے۔ جس کی اطاعت ہم پر فرض ہے کیونکہ وہ ہمارا معبود ہے اور ہم اس کے غلام ہیں اور معبود کو اختیار ہے جو احکام چاہے غلاموں پر لازم کرے۔ جب ان احکام کا سبب انتہائی موکد اور پختہ ہے تو سبب کے پختہ ہونے کی وجہ سے ان احکام کو بھی عزیمت کہتے ہیں۔

قولہ واقسام العزیمۃ ما ذکرنا من الفرض والواجب ۔مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ عزیمت کی اقسام فرض و واجب ہیں جنکو ہم سابقہ فصل میں ذکر کر چکے ہیں۔

اشکال:-اس پر اشکال یہ ہوتا ہے کہ عزیمت کی اقسام میں سے سنت نفل مندوب حرام اور مکروہ بھی ہے تو مصنف

رحمہ اللہ نے ان کو کیوں ذکر نہیں کیا۔

جواب : – سنت نفل اور مندوب ومکروہ کا عزیمت کی اقسام میں شامل ہونے میں علماء کا اختلاف ہے علامہ فخر الاسلام رحمہ اللہ اور ان کے متبعین کے نزدیک سنت، نفل، مندوب اور مکروہ بھی عزیمت کی اقسام میں سے ہیں لیکن دوسرے حضرات کے نزدیک سنت، نفل اور مندوب وغیرہ عزیمت کی اقسام میں شامل نہیں ہیں۔ مصنف رحمہ اللہ کو ان دوسرے حضرات کا مسلک پسند تھا اس لئے انھوں نے عزیمت کی تعریف کی ہے مالزمنا من الا حکام ابتداءً اور سنت ونفل وغیرہ احکام ہم پر لازم نہیں ہیں تو یہ عزیمت میں شامل بھی نہیں ہیں باقی رہا حرام تو اگر حرام قطعی ہو تو اس کا چھوڑنا فرض میں داخل ہے جیسے شراب حرام قطعی ہے اس سے بچنا ہم پر فرض ہے۔

اور اگر وہ حرام ظنی ہے تو وہ واجب میں داخل ہے جیسے اکل الضب (گوہ کا کھانا) اس کی حرمت دلیل ظنی یعنی حدیث سے ثابت ہے یہ واجب میں داخل ہے کیونکہ اس سے بچنا ہم پر واجب ہے۔

علامہ فخر الاسلام رحمہ اللہ اور ان کے متبعین کے نزدیک سنت، نفل، مندوب اور مکروہ بھی عزیمت کی اقسام میں سے ہیں اس لئے ان کے نزدیک عزیمت کی تعریف وہ نہیں ہوگی جو مصنف رحمہ اللہ نے ذکر فرمائی ہے بلکہ ان کے نزدیک عزیمت کی تعریف یوں ہوگی ماثبت من الا حکام ابتداءً۔ ابتداءً جو احکام اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہم پر ثابت ہوں وہ عزیمت ہیں خواہ ہم پر وہ احکام ابتداءً لازم ہوں یا لازم نہ ہوں۔ اب سنت نفل اور مندوب ومکروہ بھی اس میں شامل ہو گئے۔

واما الرخصة فعبارة عن اليسر والسهولة وفى الشرع صرف الامر من عسر الىٰ يسرٍ بواسطة عذر فى المكلف وانواعها مختلفة لاختلاف اسبابها وهى اعذار العباد وفى العاقبة تؤول الى نوعين احدهما رخصة الفعل مع بقاء الحرمة بمنزلة العفو فى باب الجناية وذلك نحو اجراء كلمة الكفر على اللسان مع اطمينان القلب عند الاكراه وسب النبى عليه السلام واتلاف مال المسلم وقتل النفس ظلماً وحكمه انه لو صبر حتى قتل يكون ماجوراً لامتناعه عن الحرام تعظيماً لنهى الشارع عليه السلام والنوع الثانى تغيير صفة الفعل بان يصير مباحاً فى حقه قال الله تعالىٰ فمن اضطر فى مخمصة وذلك نحو الاكراه على

اكل الميتة وشرب الخمر و حكمه انه لو امتنع عن تناوله حتى قتل يكون اثما بامتناعه عن المباح وصار كقاتل نفسه .

ترجمہ:-اور جو رخصت ہے سو وہ نام ہے آسانی اور سہولت کا اور شریعت میں (نام ہے) کسی حکم کو پھیرنے کا تنگی سے آسانی کی طرف مکلّف میں عذر کے واسطے سے اور اس کی اقسام مختلف ہیں رخصت کے اسباب مختلف ہونے کی وجہ سے اور وہ اسباب بندوں کے اعذار ہیں۔اور انجام کار میں رخصت دو قسموں کی طرف لوٹتی ہے ان میں سے پہلی قسم فعل کی رخصت ہے اس کی حرمت باقی رہنے کے ساتھ جس طرح کہ جنایت کے باب میں معاف کرنا ہے اور رخصت کی اس قسم کی مثال اکراہ کے وقت زبان پر کفر کا کلمہ جاری کرنا ہے (ایمان پر) دل کے مطمئن ہونے کے ساتھ اور (اکراہ کے وقت) نبی علیہ السلام کو برا بھلا کہنا ہے اور (اکراہ کے وقت) مسلمان کے مال کر برباد کرنا ہے اور (اکراہ کے وقت) ظلماً کسی کو قتل کرنا ہے اور رخصت کی اس قسم کا حکم یہ ہے کہ اگر اس (مکرہ) آدمی نے صبر کیا یہاں تک کہ اس کو قتل کر دیا گیا تو اسے اجر و ثواب دیا جائے گا اس لئے کہ وہ حرام سے بچا ہے شارع علیہ السلام کی نہی کی تعظیم کی وجہ سے اور رخصت کی دوسری قسم فعل (حرام) کی صفت کا تبدیل ہو جانا ہے اس طرح کہ وہ فعل (حرام) اس (مکرہ) کے حق میں مباح ہو جائے گا اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا (ترجمہ) جو شخص مجبور ہو گیا سخت بھوک میں اس دوسری قسم کی مثال مردار کھانے اور شراب پینے پر مجبور کرنا ہے اور اس دوسری قسم کا حکم یہ ہے کہ اگر وہ اس مردار کے کھانے سے رُک گیا یہاں تک کہ اس کو قتل کر دیا گیا تو وہ گناہ گار ہوگا اس لئے کہ وہ مباح چیز سے رکا ہے اور وہ خودکشی کرنے والے کی طرح ہو گیا۔

تشریح:-اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ نے دوسری اصطلاح رخصت کا لغوی اور شرعی معنی اور اس کی دو قسمیں اور ان کی مثالیں ذکر فرمائی ہیں۔

رخصت کا لغوی معنی :- رخصت کا لغوی معنی اليسر والسهولة ۔آسانی اور سہولت ہے۔

رخصت کا شرعی معنی:-صرف الامر من العسر الى اليسر بواسطة عذر فى المكلف ۔کسی حکم کو

مشکل سے آسانی کی طرف پھیرنا مکلّف کے کسی عذر کی وجہ سے مطلب یہ ہے کہ کسی عذر کی وجہ سے اصل حکم مکلّف کے حق میں مشکل تھا اس لئے شریعت نے اس مشکل حکم کو آسانی کی طرف پھیر دیا تو اس کو رخصت کہتے ہیں، جیسے سفر کے عذر کی وجہ سے مسافر کے حق میں رمضان کا روزہ رکھنا مشکل تھا تو شریعت نے روزے کے حکم کو افطار کی طرف پھیر دیا تو مسافر کا رمضان کے روزے کو سفر کی حالت میں افطار کرنا رخصت کہلائے گا۔

قولہ وانواعہ مختلفة ۔مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ رخصت کی انواع اسباب رخصت کے مختلف ہونے کی وجہ سے مختلف ہیں اور رخصت کے اسباب بندوں کے اعذار ہیں اور بندوں کے اعذار زیادہ ہیں انھیں ضبط میں نہیں لایا جاسکتا اس لئے ان اعذار کی وجہ سے حاصل ہونے والی رخصت کی اقسام وانواع کو بھی ضبط میں نہیں لایا جاسکتا مثلاً جس طرح سفر میں روزہ کے افطار کی رخصت حاصل ہے اسی طرح مرض میں بھی افطار کی رخصت حاصل ہے کبھی مرض کی وجہ سے جماعت چھوڑنے کی رخصت ہے کبھی دیگر اعذار کی وجہ سے جماعت چھوڑنے کی رخصت ہے پھر مرض کی حالت میں نماز میں کھڑا ہونے پر قدرت نہیں تو بیٹھ کر پڑھنے کی رخصت ہے بیٹھ نہیں سکتا تو لیٹ کر پڑھنے کی رخصت ہے اسی طرح پانی نہیں تو تیمم کرنے کی رخصت ہے قبلہ معلوم نہیں تو تحری کرنے کی رخصت ہے **وغیر ذالک من الرخص**۔

لیکن مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ انجام کار میں رخصت دو اقسام کی طرف لوٹتی ہے۔

پہلی قسم: — یہ ہے کہ کسی فعل کا کرنا حرام ہو اور اس فعل حرام کی رخصت حاصل ہو جائے اس فعل کی حرمت کے باقی رہتے ہوئے یعنی مکلّف کے حق میں ایک فعل کا کرنا حرام تھا اس کے کسی عذر کی وجہ سے اس فعل کے حرام باقی رہتے ہوئے اس فعل کو کرنے کی شریعت نے اجازت دیدی، شریعت کی اس اجازت اور رخصت کے حاصل ہونے کی وجہ سے آخرت میں اس کو کوئی گناہ نہیں ہوگا لیکن اگر اس نے اس فعل حرام سے اپنے آپ کو بچا لیا اور اکراہ کرنے والے کی طرف سے قتل ہو گیا تو اللہ تعالیٰ کے ہاں آخرت میں اسے اجر وثواب سے نوازا جائے گا کیونکہ اس نے اپنے آپ کو فعل حرام سے بچایا ہے۔

مصنف رحمہ اللہ نے اس کی چار مثالیں دی ہیں۔

پہلی مثال: —اکراہ کے وقت کفر کا کلمہ زبان پر جاری کرنا جبکہ دل ایمان کے ساتھ مطمئن ہو اکراہ اس آدمی کا معتبر ہوتا ہے جس کو ظاہری قوت اور طاقت حاصل ہو جیسے بادشاہ اور وزیر اعظم وغیرہ عام آدمی کا اکراہ معتبر نہیں ہوگا اور

اکراہ وہ ہوتا ہے جس میں قتل نفس یا قطع عضو سے ڈرایا اور دھمکایا گیا ہو کھانا پینا بند کرنے کی دھمکی اور ڈرانا شرعی اکراہ میں معتبر نہیں ہے۔

کسی مسلمان کو ظالم بادشاہ نے مجبور کیا کہ تم کفر و شرک کا کلمہ زبان سے کہہ دو ورنہ تمہیں قتل کرادوں گا یا تمہارا ہاتھ یا پاؤں کٹوادوں گا اور مسلمان نے اپنی جان یا اپنے عضو کو بچانے کے لئے زبان سے کفر کا کلمہ کہہ دیا مگر اس کے دل میں توحید و رسالت پر ایمان موجود ہو تو اس کو زبان سے کلمہ کفر کہنے کی رخصت حاصل ہے اور اس کلمہ کفر کے کہنے سے وہ کافر نہیں ہوگا دیکھیں کفر و شرک کا کلمہ زبان سے کہنا حرام ہے مگر اکراہ کے عذر کی وجہ سے شریعت نے صرف زبان سے کلمہ کفر کہنے کی رخصت دی ہے اور اس رخصت کی وجہ سے مجبور و مکرہ آدمی آخرت میں گناہ گار نہیں ہوگا کیونکہ صرف زبان سے کلمہ کفر کہنے سے اللہ تعالیٰ کا حق فوت نہیں ہوتا اس لئے کہ ایمان کا تعلق دل سے ہے اور اس مجبور آدمی کے دل میں ایمان پر اطمینان موجود ہے لیکن کفر کلمہ کو زبان سے کہنے کی حرمت اس کے حق میں اب بھی باقی ہے کلمہ کفر زبان سے کہنا مباح نہیں ہوا اسی وجہ سے اگر اس مجبور آدمی کو کلمہ کفر نہ کہنے کی وجہ سے قتل کر دیا گیا تو اللہ تعالیٰ کے ہاں وہ ماجور ہوگا۔

دوسری مثال: - بادشاہ نے کسی مسلمان کو مجبور کیا کہ وہ اپنے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو گالی دے ورنہ میں تمہیں قتل کروا دوں گا یا تمہارے ہاتھ پاؤں توڑ وادوں گا اور مکرہ اس طرح کرلے تو وہ کافر نہ ہوگا بشرطیکہ اس کا دل نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر ایمان کے ساتھ مطمئن ہو کیونکہ ایمان کا تعلق دل سے ہے لیکن نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو گالی دینے کے فعل کی حرمت اس کے حق میں اب بھی باقی ہے گالی دینے کا یہ فعل مباح نہیں ہوا صرف زبان پر اس کلمہ کو جاری کرنے کی اکراہ کے عذر کی وجہ سے رخصت دی گئی ہے اس رخصت کی وجہ سے اس مسلمان کا مؤاخذہ نہیں کیا جائے گا چونکہ اس فعل کی حرمت باقی ہے اس لئے اگر مکرہ آدمی قتل کر دیا گیا تو اللہ تعالیٰ کے ہاں وہ ماجور ہوگا۔

تیسری مثال: - بادشاہ نے کسی مسلمان کو مجبور کیا کہ تم فلاں مسلمان کے مال کو آگ لگا دو ورنہ میں تمہیں قتل کر دوں گا اور اس نے مجبور ہو کر مسلمان کے مال کو آگ لگا کر تلف کر دیا تو وہ اللہ تعالیٰ کے ہاں گنہگار نہیں ہوگا لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ مسلمان کے مال کو تلف کرنا مباح ہو گیا بلکہ اس کے مال کو تلف کرنے کی حرمت اب بھی باقی ہے مگر اکراہ کے عذر کی وجہ سے شریعت نے اس سے گناہ کو اٹھالیا ہے۔

چوتھی مثال: - بادشاہ نے کسی کو مجبور کیا کہ تو فلاں مسلمان کو ناحق قتل کر دے ورنہ میں تمہیں قتل کرا دوں گا تو امام ابو حنفیہ رحمہ اللہ کے ہاں مکرَہ آدمی اپنی جان بچانے کیلئے دوسرے کو قتل کر دے تو دنیا میں اس سے قصاص نہیں لیا جائے گا بلکہ صرف مُکرِہ یعنی زبردستی کرنے والے آدمی سے قصاص لیا جائے گا اس کا یہ مطلب نہیں کہ مسلمان کا قتل مباح ہو گیا ہے بلکہ قتل کی حرمت اب بھی باقی ہے صرف عذر اکراہ کی وجہ سے قصاص ساقط ہوا ہے جب قتل کی حرمت باقی ہے تو مکرَہ آدمی کو مجبور ہو کر قتل نہیں کرنا چاہیے اگر اس نے قتل کر دیا تو آخرت میں گناہ گار ہوگا لیکن دنیا میں قصاص نہیں لیا جائے گا اور امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک قاتل سے قصاص تو لیا جائے گا کیونکہ یہی حقیقۃً قتل کرنے والا ہے لیکن آخرت میں عذر اکراہ کی وجہ سے گناہ نہیں ہوگا اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک مکرَہ اور مکرِہ دونوں سے قصاص لیا جائے گا۔

قولہ وحکمہ انہ لو صبر الخ ۔جب فعل حرام کی رخصت حاصل ہو جائے اور اس کی حرمت باقی رہے تو اس کا حکم یہ ہے کہ اگر مکرَہ آدمی صبر کرلے اور ان کاموں کے کرنے سے رک جائے یہاں تک کہ اکراہ کرنے والے کی طرف سے قتل کر دیا جائے تو اللہ تعالیٰ کے ہاں اس کو اجر وثواب دیا جائے گا کیونکہ اس نے شارع کی نہی کی تعظیم کی ہے اور اس تعظیم کی وجہ سے نہ اس نے کلمہ کفر زبان جاری کیا اور نہ اس نے کسی مسلمان کو ناحق قتل کیا۔صحابہ رضی اللہ عنہم میں سے حضرت عمار بن یاسر رضی اللہ عنہ اور حضرت خبیب رضی اللہ عنہ پر اپنے پیغمبر کو برا کہنے کی آزمائش آئی حضرت عمار بن یاسر رضی اللہ عنہ نے کلمہ کفر زبان سے جاری کر کے رخصت پر عمل کیا اور حضرت خبیب رضی اللہ عنہ کافروں کے ہاتھوں قید ہوئے کافروں نے کہا کہ تم اپنے پیغمبر کو برا بھلا کہہ دو تو ہم تمہیں آزاد کر دیں گے لیکن انھوں نے انکار کیا بالآخر سولی پر لٹکا کر شہید کر دیئے گئے اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے انھیں سید الشہداء کا خطاب دیا اس طرح انھوں نے عزیمت پر عمل کیا۔

قولہ والنوع الثانی تغییر صفۃ الفعل الخ ۔رخصت کی دوسری قسم یہ ہے کہ فعل حرام کی صفت تبدیل ہو جائے اس طرح کہ وہ فعل حرام مکلف کے حق میں مباح ہو جائے یعنی وہ فعل اصل میں حرام تھا لیکن مجبور آدمی کے عذر کی وجہ سے وہ فعل اس کے حق میں مباح ہو گیا مصنف رحمہ اللہ نے اس کی دلیل یہ ذکر کی ہے اللہ تعالیٰ نے قرآن میں ارشاد فرمایا " **فمن اضطر فی مخمصۃ غیر متجانف لاثم فلا اثم علیہ** " جو آدمی مجبور ہو سخت بھوک کی حالت میں مردار اور شراب کی طرف اس حال میں کہ وہ گناہ کی طرف مائل ہونے والا نہ ہو تو اس پر کوئی گناہ نہیں یعنی

اپنی جان بچانے کے لئے بھوک کی حالت میں مردار کھالیا یا خنزیر کھالیا یا شراب پی لی تو اس پر کوئی گناہ نہیں ہوگا لیکن مصنف رحمہ اللہ کی یہ دلیل تام نہیں اس لئے کہ اس سے صرف اتنی بات ثابت ہوتی ہے کہ اس نے حرام چیز کو کھا پی لیا تو اس کو گناہ نہیں ہوگا اس سے حرام چیز کی اباحت ثابت نہیں ہوتی۔

اس کی دلیل تام قرآن کریم کی دوسری آیت ہے اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا'' **قد فصل لکم ماحرم علیکم الا ما اضطررتم الیه** " اللہ تعالیٰ نے تمہارے سامنے تفصیل سے بیان کردی ہیں ساری وہ چیزیں جو اس نے تم پر حرام کی ہیں مگر یہ کہ تم ان کی طرف مجبور ہو جاؤ۔ اس آیت کریمہ میں '' **ما اضطررتم الیه ، ماحرم علیکم** '' سے استثنا ہے اور جب حرمت سے استثنا ہو تو اباحت ثابت ہوتی ہے معلوم ہوا کہ جان بچانے کے لئے کوئی حرام چیز کھائے تو وہ اس کے حق میں مباح ہو جاتی ہے۔

مصنف رحمہ اللہ نے رخصت کی اس دوسری قسم کی مثال یہ دی ہے کہ کسی بادشاہ وغیرہ نے کسی مسلمان کو مجبور کیا کہ تم مردار کھاؤ یا شراب پیو ورنہ میں تمہیں قتل کرادوں گا اگر مکرَہ آدمی نے مردار کھالیا یا شراب پی لی تو وہ گنہگار نہیں ہوگا کیونکہ مردار اور شراب اس کے حق میں مباح ہوگئی ہے لیکن اگر اس نے مردار نہیں کھایا اور شراب نہیں پی یہاں تک کہ اسے قتل کردیا گیا تو وہ گنہگار ہو کر مرے گا اس لئے کہ اس نے اپنے آپ کو مباح چیز سے بچایا ہے اور مباح چیز سے اپنے آپ کو بچا کر قتل ہو جانا کوئی ثواب کا کام نہیں بلکہ گناہ کا کام ہے۔

قوله وحکمه انه لو صبر الخ ۔ رخصت کی اس دوسری قسم کا حکم یہ ہے کہ اگر مکرَہ آدمی مردار کھانے سے رک گیا یہاں تک کہ اکراہ کرنے والے کی طرف سے اس کو قتل کردیا گیا تو وہ گنہگار ہوگا کیونکہ اس نے اپنے آپ کو مباح چیز سے بچایا ہے گویا خود اس نے اپنے آپ کو قتل کیا ہے جس طرح اپنے آپ کو قتل کرنا گناہ ہے اسی طرح مباح چیز سے اپنے آپ کو بچا کر قتل ہو جانا بھی گناہ ہے لیکن یہ گناہ اس صورت میں ہوگا جب اسے اباحت کا علم ہو لیکن اگر اسے حرام چیز کے مباح ہو جانے کا علم نہ ہو اور وہ اسے حرام ہی سمجھتا ہو پھر اسے قتل کردیا گیا تو (انشاء اللہ) گنہگار نہیں ہوگا ۔ رخصت کے اس حکم سے جاہل ہونا اس کے حق میں عذر ہوگا۔

فصل **الا حتجاج بلادلیل انواع منها الاستدلال بعدم العلة علی عدم الحکم مثاله القیٔ غیر ناقض لانه لم یخرج من السبیلین والا خ لا یعتق علی الاخ لانه لا ولاد بینهما وسئل محمد رحمه الله ایجب القصاص علی شریک الصبی قال لا**

لان الصبی رفع عنه القلم قال السائل فو جب ان یجب علی شریک الاب لان الاب لم یرفع عنه القلم فصار التمسک بعدم العلة علی عدم الحکم هذا بمنزلة مایقال فلان لم یمت لانه لم یسقط من السطح الااذا کانت علة الحکم منحصرة فی معنی فیکون ذالک المعنی لازماً للحکم فیستدل بانتفائه علی عدم الحکم مثاله ماروی عن محمد رحمه الله انه قال ولد المغصوبة لیس بمضمون لانه لیس بمغصوب ولا قصاص علی الشاهد فی مسئلة شهود القصاص اذارجعوا لانه لیس بقاتل وذلک لان الغصب لا زم لضمان الغصب والقتل لا زم لوجود القصاص .

ترجمہ:- بغیر دلیل کے استدلال کرنے کی کئی قسمیں ہیں ان میں سے ایک علت کے نہ ہونے سے حکم کے نہ ہونے پر استدلال کرنا ہے اس کی مثال یہ ہے کہ قئی ناقص وضو نہیں ہے اس لئے کہ وہ سبیلین سے نہیں نکلی اور بھائی، بھائی پر آزاد نہیں ہوتا اس لئے کہ دونوں کے درمیان ولادت کا رشتہ نہیں ہے اور امام محمد رحمہ اللہ سے پوچھا گیا کہ کیا بچے کے ساتھ شریک قاتل پر قصاص واجب ہوگا تو امام محمد رحمہ اللہ نے فرمایا نہیں اس لئے کہ بچہ مرفوع القلم ہے یعنی مکلّف ہی نہیں ہے۔ سائل نے کہا پھر تو ضروری ہے کہ قصاص باپ کے ساتھ شریک قاتل پر واجب ہو اس لئے کہ باپ مرفوع القلم نہیں ہے پس یہ علت کے نہ ہونے سے حکم کے نہ ہونے پر استدلال ہوگیا یہ اس طرح ہوگیا جیسے کہا جائے کہ فلاں آدمی نہیں مرا اس لئے کہ وہ چھت سے نہیں گرا مگر جب حکم کی علت ایک معنی میں منحصر ہو اور وہ معنی حکم کو لازم ہو تو اس معنی کے نہ ہونے سے حکم کے نہ ہونے پر استدلال کیا جائے گا اس کی مثال وہ ہے جو امام محمد رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ امام محمد رحمہ اللہ نے فرمایا کہ مغصوبہ باندی کے بچے کا ضمان واجب نہیں ہوگا اس لئے کہ وہ بچہ مغصوب نہیں ہے اور قصاص کے گواہوں کے مسئلے میں کسی گواہ پر قصاص نہیں ہے جب وہ گواہ گواہی سے رجوع کرلیں اس لئے کہ گواہ قاتل نہیں ہے اور یہ اس لئے کہ غصب ضمان غصب کو لازم ہے اور قتل وجود قصاص کو لازم ہے۔

تشریح: -اصول الشاشی کی یہ آخری فصل ہے مصنف رحمہ اللہ نے یہاں تک اُصول اربعہ اور ان کے ملحقات یعنی سبب اور علت وغیرہ کی تفصیل بیان فرمائی۔ اب اس فصل میں مصنف رحمہ اللہ ان چیزوں کو بیان فرمائیں گے جو حقیقت میں دلیل نہیں ہیں لیکن انہیں بعض ائمہ نے دلیل بنایا ہے، مصنف رحمہ اللہ ان کی تفصیل بیان فرماتے ہیں تا کہ دلیل اور غیر دلیل میں امتیاز ہو جائے۔

مصنف رحمہ اللہ نے اس کا عنوان اختیار کیا ہے الاحتجاج بلا دلیل یعنی بغیر دلیل کے استدلال کرنا۔ اس احتجاج بلا دلیل کی کئی اقسام ہیں لیکن مصنف رحمہ اللہ نے اس کی صرف دو قسمیں بیان فرمائی ہیں۔

پہلی قسم **الاستدلال بعدم العلة علی عدم الحکم** ہے یعنی علت کے نہ ہونے سے حکم کے نہ ہونے پر استدلال کرنا ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ حکم اس لئے نہیں پایا جاتا کہ اس کی علت نہیں پائی جارہی ہے یہ استدلال بغیر دلیل کے اس لئے ہے کہ حکم کی ایک علت نہیں پائی جارہی تو ہوسکتا ہے کہ دوسری علت پائی جارہی ہو کیونکہ ایک حکم کی مختلف علتیں ہوسکتی ہیں۔

اس کی پہلی مثال: -کوئی شافعی المسلک آدمی کہے کہ قئی ناقض وضو نہیں ہے اور دلیل کے طور پر یہ کہے اس لئے کہ قئی سبیلین سے نہیں نکلی اور جو سبیلین سے نہ نکلے وہ ناقض وضو نہیں ہوتی تو قئی بھی ناقص وضو نہیں ہوگی۔

ہم اس کے جواب میں کہیں گے کہ یہ احتجاج بلا دلیل ہے اس لئے کہ نقض وضو کی علت خروج من السبیلین نہیں ہے بلکہ مطلق خروج نجاست ہے خواہ سبیلین سے ہو یا غیر سبیلین سے ہو اور قئی بھی چونکہ معدے سے ہو کر آتی ہے اور معدہ میں نجس رطوبات ہوتی ہیں جو قئی کے ساتھ باہر آجاتی ہیں اس لئے قئی سے بھی وضو ٹوٹ جائے گا کیونکہ نقض وضو کی علت خروج نجاست پائی گئی۔

سوال: -اس پر کوئی آدمی سوال کرسکتا ہے کہ شافعی المسلک آدمی نے اپنے مسلک کے مطابق اس کی دلیل بیان کی ہے اور امام شافعی رحمہ اللہ کے مسلک میں نقض وضو کی علت خروج من السبیلین میں ہی منحصر ہے لہٰذا یہ احتجاج بلا دلیل نہ ہوا۔

جواب: -اس پر کئی دلائل موجود ہیں کہ نقض وضو کی علت مطلق خروج نجاست ہے صرف خروج نجاست من السبیلین نہیں ہے مثلاً نبی علیہ السلام کا فرمان ہے "**الوضوء من کل دم سائل**"۔ اسی طرح آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا

یہ بھی فرمان ہے" من قاء او رعف فی صلاته فلینصرف ولیتوضأ ولیبن علی صلاته مالم یتکلم "۔
جب اس طرح کی صاف اور صریح احادیث موجود ہوں تو کسی شافعی المسلک آدمی کا نقض وضو کی علت کو خروج نجاست من السبیلین میں منحصر کرنا اپنے مسلک کے مطابق بھی صحیح نہ ہوا۔

دوسری مثال:۔ مثال سے پہلے یہ مسئلہ ذہن میں رکھیں کہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک کوئی آدمی اپنے محرم قریبی رشتہ دار کا مالک بن جائے تو وہ مملوک آزاد ہو جاتا ہے مثلاً کوئی آدمی اپنی ماں بہن باپ بیٹے خالہ پھوپھی کو خرید لے تو وہ اسی وقت آزاد ہو جائیں گے۔

لیکن امام شافعی رحمہ اللہ کے ہاں کوئی آدمی صرف ماں باپ یا بیٹے بیٹی کا مالک بن جائے تو وہ آزاد ہو جاتے ہیں لیکن بہن بھائی یا خالہ پھوپھی کا مالک بن جائے تو وہ آزاد نہیں ہوتے۔

اب مثال سمجھیں:۔ کوئی شافعی المسلک آدمی کہے کہ کسی نے اپنے بھائی کو خریدا تو خریدنے سے وہ بھائی آزاد نہیں ہوگا اس لئے کہ دونوں میں ولادت کا رشتہ نہیں ہے۔

ہم اس کے جواب میں کہیں گے کہ یہ استدلال بلا دلیل ہے اس لئے کہ آزادی کی علت صرف ولادت کا رشتہ نہیں ہے بلکہ قرابت محرمہ ہے جس طرح ماں باپ اور بیٹے بیٹی کے درمیان قرابت محرمہ موجود ہے اسی طرح بہن بھائی اور خالہ پھوپھی کے درمیان قرابت محرمہ کا رشتہ موجود ہے لہٰذا کوئی آدمی اپنے بھائی بہن یا خالہ پھوپھی کو خرید لے تو وہ آزاد ہو جائیں گے کیونکہ نبی علیہ السلام کا فرمان ہے" من ملک ذارحم محرم عتق علیه "

قوله وسئل محمد أیجب القصاص الخ ۔ یہ احتجاج بلا دلیل کی تیسری مثال ہے پہلے مسئلہ سمجھیں اگر کسی بچے نے بڑے آدمی کے ساتھ مل کر کسی کو قتل کیا تو دونوں سے قصاص ساقط ہو جائے گا بچے سے تو اس لئے ساقط ہوگا کہ وہ مرفوع القلم ہے اور بچے کی وجہ سے دوسرے شریک سے بھی قصاص ساقط ہوگا کیونکہ قتل ایک ہی ہے جب ایک قاتل سے قصاص ساقط ہو تو دوسرے سے بھی ساقط ہو جائے گا، اسی طرح باپ اپنے بیٹے کو قتل کر دے تو باپ پر قصاص نہیں ہوتا اس لئے کہ نبی علیہ السلام کا فرمان ہے" انت ومالک لابیک" شبہ ملک کی وجہ سے قصاص ساقط ہو جائے گا اور ایک دوسری حدیث میں نبی علیہ السلام نے فرمایا" لا یقاد الوالد بولده" والد کو بیٹے کے قصاص میں قتل نہیں کیا جائے گا اگر باپ کے ساتھ کوئی اجنبی آدمی بھی بیٹے کے قتل میں شریک ہو گیا تو اس اجنبی سے بھی قصاص ساقط ہو جائے گا کیونکہ قتل تو ایک ہی ہے جب ایک قاتل (باپ) سے قصاص ساقط ہے تو دوسرے

شریک قاتل سے بھی قصاص ساقط ہو جائے گا۔

اب مثال سمجھیں:- امام محمد رحمہ اللہ سے پوچھا گیا کہ نابالغ بچے کے ساتھ شریک ہو کر کسی بالغ آدمی نے کسی کو قتل کیا تو بچے سے قصاص ساقط ہے لیکن اس کے ساتھ شریک بالغ آدمی پر قصاص واجب ہوگا یا نہیں؟ تو امام محمد رحمہ اللہ نے جواب دیا کہ بالغ شریک پر بھی قصاص نہیں ہوگا اس لئے کہ بچہ مرفوع القلم ہے جب بچے سے قصاص ساقط ہے تو بالغ آدمی سے بھی قصاص ساقط ہوگا کیونکہ قتل ایک ہے جب ایک سے قصاص ساقط ہوتا ہے تو دوسرے سے بھی قصاص ساقط ہوگا اس پر سائل نے کہا کہ جب باپ اپنے ساتھ کسی دوسرے کو شریک کر کے اپنے بیٹے کو عمداً قتل کردے تو دوسرے شریک قاتل پر قصاص واجب ہونا چاہیئے اس لئے کہ باپ مرفوع القلم نہیں ہے۔

مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ سائل کا یہ کہنا کہ باپ مرفوع القلم نہیں ہے عدم علت سے عدم حکم پر استدلال کرنا ہو گیا اس لئے کہ سقوط قصاص کی علت صرف مرفوع القلم ہونا نہیں ہے بلکہ ملک اور شبہ ملک بھی سقوط قصاص کی علت ہے جب مولیٰ اپنے غلام کو قتل کرے تو اس پر قصاص نہیں ہوگا کیونکہ ملک سے قصاص ساقط ہو جاتا ہے اسی طرح باپ بیٹے کو قتل کرے تو شبہ ملک کی وجہ سے بھی قصاص ساقط ہو جائے گا اور شبہ ملک حدیث **انت وما لک لابیک** سے ثابت ہوا ہے جب باپ سے قصاص ساقط ہے تو اس کے شریک سے بھی قصاص ساقط ہو جائے گا کیونکہ قتل ایک ہی ہے۔

مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ عدم علت سے عدم حکم پر استدلال کرنا ایسا ہے جیسے کوئی آدمی اس طرح کہے کہ فلاں آدمی نہیں مرا اور دلیل کے طور پر کہے اس لئے کہ وہ چھت سے نہیں گرا تو یہ دلیل صحیح نہیں ہے کیونکہ مرنے کی اور بھی کئی علتیں ہیں۔

قولہ:- الا اذا کانت علۃ منحصرۃ فی معنی الخ ۔مصنف رحمہ اللہ کی یہ عبارت شروع کی عبارت **الاستدلال بعدم العلۃ علی عدم الحکم** سے استثناء ہے چنانچہ فرماتے ہیں کہ عدم علت سے عدم حکم پر استدلال کرنا[1] صحیح نہیں ہے مگر جب حکم کی علت ایک معنی میں منحصر ہو اور وہ معنی اس حکم کو لازم ہو تو اس صورت میں عدم علت سے عدم حکم پر استدلال کرنا صحیح ہوگا اور یہ استدلال بلا دلیل نہیں ہوگا کیونکہ وہ معنی حکم کو لازم ہے اور وہ معنی نہیں پایا جارہا تو لازم کے نہ ہونے سے ملزوم کے نہ ہونے پر استدلال کرنا صحیح ہے مصنف رحمہ اللہ نے اس کی دو مثالیں ذکر فرمائی ہیں۔

[1] احتجاج بلا دلیل کی وجہ سے

پہلی مثال: -امام محمد رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ کسی نے حاملہ باندی غصب کی اور اس باندی نے بچہ جنا پھر وہ باندی اور اس کا بچہ غاصب کے پاس ہلاک ہوگیا تو غاصب سے صرف باندی کا ضمان لیا جائے گا بچے کا ضمان نہیں لیا جائے گا اس لئے کہ بچے کا غصب نہیں ہوا اور ضمانِ غصب کی علت غصب میں منحصر ہے اور غصب کا معنی اس ضمان کو لازم ہے تو عدم غصب کے معنی سے عدم ضمان کے حکم پر استدلال کرنا صحیح ہوگا۔ پس جب بچے کا غصب نہیں ہوا تو اس کا ضمان بھی غاصب پر واجب نہیں ہوگا۔

دوسری مثال: -قتل کے کیس میں گواہوں نے قتل عمد کی گواہی دی اور قاضی نے ان کی گواہی کی بنیاد پر فیصلہ کر کے قاتل سے قصاص لے لیا بعد میں گواہوں نے گواہی سے رجوع کر لیا کہ ہم نے تو جھوٹی گواہی دی تھی تو ان جھوٹے گواہوں میں سے کسی گواہ سے قصاص نہیں لیا جائے گا اس لئے کہ قصاصاً قتل کرنے کی علت منحصر ہے صرف قتل میں اور گواہوں نے جھوٹی گواہی تو دی ہے لیکن قتل نہیں کیا جب انہوں نے قتل نہیں کیا تو ان سے قصاص بھی نہیں لیا جائے گا۔ اب عدم قتل کی علت سے عدم قصاص کے حکم پر استدلال کرنا صحیح ہوگا۔

وکذلک التمسک باستصحاب الحال تمسک بعدم الدلیل اذ وجود الشیٔ لایوجب بقاءہ فیصلح للدفع دون الالزام وعلی هذا قلنا مجهول النسب لو ادعی علیه احد رقاثم جنی علیه جنایة لایجب علیه ارش الحر لان ایجاب ارش الحر الزام فلا یثبت بلا دلیل وعلی هذا قلنا اذا زاد الدم علی العشرة فی الحیض وللمرأة عادة معروفة ردت الی ایام عادتها والزائد استحاضة لان الزائد علی العادة اتصل بدم الحیض وبدم الاستحاضة فاحتمل الامرین جمیعاً فلو حکمنا بنقض العادة لزمنا العمل بلادلیل وکذلک اذا ابتدأت مع البلوغ مستحاضة فحیضها عشرة ایام لان مادون العشرة تحتمل الحیض والاستحاضة فلوحکمنا بارتفاع الحیض لزمنا العمل بلادلیل بخلاف مابعد العشرة لقیام الدلیل علی ان الحیض لاتزید علی العشرة .

ترجمہ: -اور اسی طرح استصحاب حال سے استدلال کرنا عدم دلیل سے استدلال کرنا ہے اس لئے

کہ کسی چیز کا وجود اس کے باقی رہنے کو مستلزم نہیں ہوتا پس استصحاب حال دفع کی صلاحیت رکھتا ہے نہ کہ الزام کی اور اسی بنا پر ہم نے کہا کہ مجہول النسب آدمی پر کسی نے مملوک ہونے کا دعویٰ کیا پھر اس (مجہول النسب) پر کوئی جنایت کی تو اس دعویٰ کرنے والے آدمی پر آزاد کی دیت واجب نہیں ہوگی اس لئے کہ آزاد کی دیت واجب کرنا الزام ہے لہٰذا آزاد کی دیت بلا دلیل کے ثابت نہیں ہو گی اور اسی بنا پر ہم نے کہا کہ حیض کے زمانے میں جب خون دس دنوں سے بڑھ جائے اس حال میں کہ عورت کی کوئی معروف عادت ہو تو اس عورت (کے حکم) کو اس کی عادت کے ایام کی طرف لوٹایا جائے گا اور عادت سے زائد خون استحاضہ ہوگا اس لئے کہ عادت سے زائد خون متصل ہو گیا ہے حیض اور استحاضہ کے خون کے ساتھ پس وہ زائد خون دونوں باتوں کا احتمال رکھتا ہے پس اگر ہم عادت کے ختم ہونے کا فیصلہ کر دیں تو ہم بلا دلیل عمل کو لازم کر دیں گے۔ اور اسی طرح کسی لڑکی نے بالغ ہونے کے ساتھ ہی مستحاضہ ہو کر ابتدا کی تو اس کا حیض دس دن ہوگا کیونکہ دس دنوں سے کم خون حیض اور استحاضہ دونوں کا احتمال رکھتا ہے پس اگر ہم حیض کے ختم ہونے کا حکم لگا دیں تو ہم بغیر دلیل کے عمل کو لازم کریں گے برخلاف اس خون کے جو دس دنوں کے بعد ہے اس لئے کہ اس بات پر دلیل موجود ہے کہ حیض دس دنوں سے زیادہ نہیں ہوتا۔

تشریح: — مصنف رحمہ اللہ نے اس عبارت میں احتجاج بلا دلیل کی دوسری قسم بیان فرمائی ہے دوسری قسم استصحاب حال ہے جس طرح عدم علت سے عدم حکم پر استدلال کرنا احتجاج بلا دلیل ہے، اسی طرح استصحابِ حال سے استدلال کرنا بھی احتجاج بلا دلیل ہے۔

استصحاب حال کی تعریف: — ابقاء الشیء علی حاله السابقة لعدم الدلیل المزیل۔ کسی چیز کو اس کے سابقہ حال (حکم) پر باقی رکھنا اس لئے کہ اس حال کو زائل کرنے والی کوئی دلیل نہیں پائی گئی مطلب یہ ہے کہ کسی چیز کا فی الحال حکم ثابت کرنے کیلئے اس بات کو دلیل بنانا کہ یہ حکم زمانہ ماضی میں بھی ثابت تھا تو اب بھی ثابت ہوگا کیونکہ اس حکم کے انتفاء کی کوئی دلیل نہیں پائی گئی اس کو استصحاب حال کہتے ہیں۔

مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ استصحاب حال سے استدلال کرنا بلا دلیل اس لئے ہے کہ کسی چیز کا زمانہ

ماضی میں موجود ہونا، زمانہ حال میں اس چیز کے باقی رہنے کو مستلزم نہیں ہوتا یعنی یہ بات ضروری نہیں ہوتی کہ کوئی حکم جب زمانہ ماضی میں موجود تھا تو وہ حکم فی الحال بھی باقی ہوگا جب یہ ضروری نہیں تو اس کو دلیل بنانا صحیح نہیں ہوگا۔

قولہ فیصلح للدفع دون الالزام الخ ۔مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ استصحاب حال دفع کی صلاحیت تو رکھتی ہے لیکن الزام کی صلاحیت نہیں رکھتی یعنی استصحابِ حال حجت دافعہ ہے حجت مُلزِمہ نہیں اس کا مطلب یہ ہے کہ استصحاب حال کی دلیل کے ذریعے ہم احناف کے نزدیک کسی حکم کو دفع تو کیا جاسکتا ہے لیکن اس کے ذریعے کوئی حکم کسی پر ابتداءً لازم نہیں کیا جاسکتا۔

امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک استصحاب حال حجت دافعہ بھی ہے اور حجت مُلزِمہ بھی ہے یعنی کسی حکم کو دفع کرنے کی صلاحیت بھی رکھتا ہے اور ابتداءً کسی پر کوئی حکم لازم کرنے کی صلاحیت بھی رکھتا ہے الغرض یہ کہ استصحاب حال حجت دافعہ تو بالاتفاق ہے لیکن امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک حجت مُلزِمہ نہیں ہے اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک حجت مُلزِمہ بھی ہے۔

امام شافعی رحمہ اللہ دلیل کے طور پر فرماتے ہیں کہ کئی جگہ شریعت نے استصحاب حال کو دلیل بنایا ہے اس کے علاوہ کوئی اور دلیل موجود نہیں ہوتی مثلاً ایک آدمی نے وضو کیا جب تک اس کے انتفاء پر کوئی دلیل نہ پائی جائے تو اس کا وضو باقی رہے گا یعنی اس کا وضو زمانہ ماضی میں تھا تو زمانہ حال میں بھی اس کا وضو باقی رہے گا انتفاء کی دلیل کے نہ پائے جانے تک، اور وہ آدمی اسی وضو کے ساتھ نماز پڑھے گا۔

اسی طرح کسی آدمی نے نکاح کیا اور نکاح کے نقض پر کوئی دلیل نہ پائے جانے تک اس کا نکاح باقی رہے گا۔اسی طرح ایک آدمی نے کتاب خریدی اور اس کا مالک بن گیا تو وہ کتاب اس کی ملکیت میں رہے گی انتفاء ملک کے نہ پائے جانے تک وہ کہہ سکتا ہے کہ یہ کتاب زمانہ ماضی میں میری تھی اور زمانہ حال میں بھی میری ملک ہے۔

لیکن احناف اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ استصحاب حال کمزور دلیل ہے اس دلیل کے ذریعے کسی حکم کو دفع تو کیا جاسکتا ہے لیکن کسی حکم کو ابتداءً لازم نہیں کیا جاسکتا، شریعت میں کسی کے دعویٰ کو رد کرنے کی دلیل الگ ہوتی ہے اور کسی چیز کو ثابت کرنے کی دلیل الگ ہوتی ہے، استصحاب حال ایسی کمزور دلیل ہے کہ اس سے کسی کے دعویٰ کو رد تو کیا جاسکتا ہے لیکن کسی حکم کو ابتداءً ثابت نہیں کیا جاسکتا۔

امام شافعی رحمہ اللہ نے دلیل کے طور پر جو مسائل ذکر کئے ہیں ان کا جواب یہ ہے کہ ان تینوں حکموں کو

شریعت نے ممتد رکھا ہے ان کی نقیض کے ظاہر ہونے تک، وضو باقی رہے گا حدث کے ظاہر ہونے تک اور نکاح باقی رہے گا طلاق دینے تک اور مملوکہ چیز میں ملک باقی رہے گی اپنے اختیار سے ملک کے زائل کرنے تک ان تینوں مسائل میں استصحاب حال دلیل نہیں ہے۔

قوله وعلی هذا قلنا مجهول النسب الخ ۔استصحاب حال کے حجت دافعہ ہونے اور حجت ملزمہ نہ ہونے کے اصول پر مصنف رحمہ اللہ نے ایک مسئلہ متفرع کیا ہے کہ اسی اصول کی بنا پر ہم نے کہا کہ مجہول النسب آدمی پر کسی نے مملوک ہونے کا دعویٰ کیا تو اس کے اس دعویٰ کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا اس لئے کہ سارے انسانوں کو اللہ تعالیٰ نے آزاد پیدا کیا ہے جب یہ مجہول النسب آدمی دنیا میں آیا تھا اس وقت آزاد تھا لہٰذا اب بھی آزاد ہوگا استصحاب حال کی دلیل سے مدعی کے دعویٰ کو رد کر دیا جائے گا اور اس کی ملکیت (مجہول النسب آدمی پر) ثابت نہیں ہوگی لیکن اگر مدعی نے اس مجہول النسب آدمی پر کوئی جنایت کی مثلاً اس کا ہاتھ کاٹ دیا تو مدعی پر آزاد آدمی کی دیت واجب نہیں ہوگی بلکہ غلام کی دیت واجب ہوگی، آزاد آدمی کے ہاتھ کی نصف دیت ہوتی ہے تو غلام کے ہاتھ کی ربع دیت ہوگی۔

مدعی پر آزاد آدمی کی دیت اس لئے واجب نہیں ہوگی کہ مدعی پر آزاد کی دیت واجب کرنا اس پر زیادہ مال لازم کرنا ہے اور استصحاب حال الزام کی دلیل نہیں بن سکتی بلکہ اس کیلئے کوئی مستقل دلیل چاہیئے جب تک کوئی مستقل دلیل اس کی آزادی پر قائم نہ ہو جائے تو اس وقت تک مدعی پر آزاد کے ہاتھ کی دیت واجب نہیں ہوگی بلکہ غلام کے ہاتھ کی دیت واجب ہوگی۔

قوله وعلی هذا قلنا اذا زاد الدم الخ ۔مصنف رحمہ اللہ نے بغیر دلیل کے حکم کو ثابت نہ کرنے کے اصول پر یہ مسئلہ متفرع کیا ہے اس لئے کہ "**هذا**" کا اشارہ **فلا يثبت الا بدليل** کی طرف ہے استصحاب حال کی طرف نہیں ہے کیونکہ اس مسئلہ مذکورہ میں کسی چیز کا دفع اور الزام نہیں ہے اور استصحاب حال کے ساتھ اس کی مناسبت یہ ہے کہ الزام کی صورت میں استصحاب حال پر بھی عمل کرنا احناف کے نزدیک بلا دلیل عمل کرنا ہے، چنانچہ فرماتے ہیں کہ بلا دلیل کے حکم کو ثابت نہ کرنے کے اصول پر ہم کہتے ہیں کہ کسی عورت کو حیض آنے کی معروف عادت ہو مثلاً ہر مہینے اس کو سات دن خون آنے کی عادت ہو مگر ایک بار اس کو عادت کے خلاف تیرہ دن خون آیا تو سات دن حیض کے ہوں گے جیسے کہ اس کی معروف عادت حیض کے سلسلے میں تھی اور چھ دن استحاضہ کے ہوں گے سات دن تو یقیناً حیض کے ہیں اس لئے کہ ہر مہینہ میں اسے اتنے دن ہی حیض آیا کرتا تھا اور دس دن سے زائد خون یقیناً استحاضہ کا ہے اور سات

دن سے زائد جو تین دن کا خون ہے اس میں دونوں احتمال ہیں اگر ماقبل خون کے ساتھ اس کو ملائیں تو یہ حیض کا خون ہونا چاہیئے اور مابعد کے ساتھ اس کو ملائیں تو اس کو استحاضہ کا خون ہونا چاہیئے اب اگر ہم اس کو حیض کا خون قرار دیں اور کہیں کہ اس عورت کی عادت بدل گئی پہلے اس کو سات دن حیض آیا کرتا تھا اب کی بار دس دن حیض آیا ہے تو ہمارا یہ کہنا بلا دلیل عمل کرنا ہوگا اس لئے ہم بلا دلیل سات دن سے زائد تین دن کے خون کو حیض قرار نہیں دیں گے اور حکم سابقہ حالت یعنی عادت معروفہ کی طرف لوٹائیں گے اور کہیں گے کہ اس کی عادت کے مطابق سات دن حیض کے ہیں اور چھ دن کا خون استحاضہ کا ہے۔

قولہ و کذا لک اذا ابتدأت الخ ۔ایک لڑکی مستحاضہ ہوکر بالغ ہوئی اس طرح کہ ابتدا میں ہی اس کو بیس دن خون آیا تو دس دن حیض اور باقی دس دن استحاضہ کے ہوں گے اس لئے کہ ان میں پہلے تین دنوں کا خون یقیناً حیض کا ہے کیونکہ حیض کی اقل مدت تین دن ہے اور دس دن سے زائد خون یقیناً استحاضہ کا ہے کیونکہ دس دن سے زائد حیض نہیں ہوتا اور تین دن سے زائد سات ایام کے خون میں دو احتمال ہیں یہ حیض کا خون ہے یا استحاضہ کا خون ہے حیض کا اس لئے کہ اس سے پہلے بھی حیض کا خون ہے اور استحاضہ کا اس لئے کہ اس کے بعد استحاضہ کا خون ہے اگر ہم تین دن کے خون کو حیض قرار دے کر حیض منقطع ہونے کا حکم لگائیں اور یہ کہیں کہ حیض تین دنوں پر ختم ہو گیا تو یہ بغیر دلیل کے حکم کرنا ہوگا اور ان کو حیض قرار دیں تو یہ بغیر دلیل کے حکم نہیں ہوگا بلکہ اس کے لئے مستقل دلیل موجود ہے اور وہ دلیل نبی علیہ السلام کا ارشاد ہے" اقل الحیض للجاریة البکر و الثیب ثلاثة ایام ولیا لیھا و اکثرہ عشرة ایام ولیالیھا " اس لئے پورے دس دنوں کے خون کو حیض قرار دیں گے۔اسی طرح دس دن سے زائد خون کو استحاضہ قرار دیں تو یہ بلا دلیل کا حکم نہیں ہوگا اس کے لئے بھی نبی علیہ السلام کا فرمان بطور دلیل موجود ہے کہ دس دن سے زائد خون حیض نہیں ہوا کرتا۔

ومن الدلیل علی ان الاستصحاب حجة للدفع دون الالزام مسئلة المفقود فانہ لا یستحق غیرہ میراثہ ولومات من اقاربہ حال فقدہ لایرث ھو منہ فاندفع استحقاق الغیر بلادلیل ولم یثبت لہ الاستحقاق بلادلیل فان قیل قدروی عن ابی حنیفة رحمہ اللہ انہ قال لاخمس فی العنبر لان الاثرلم یرد بہ وھو التمسک بعدم الدلیل قلنا انما ذکر ذلک فی بیان عذرہ فی انہ لم یقل

بالخمس فی العنبر ولهٰذا روی انّ محمداً سأله عن الخمس فی العنبر فقال ما بال العنبر لا خمس فیه قال لانه کالسمک فقال فما بال السمک لا خمس فیه قال لانه کالماء ولا خمس فیه . واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب.

ترجمہ:- اور دلیل اس پر کہ استصحاب حال دفع کی حجت ہے نہ کہ الزام کی مفقود کا مسئلہ ہے اس لئے کہ مفقود کا غیر مفقود کی میراث کا مستحق نہیں ہوتا اور اگر مفقود کے رشتہ داروں میں سے کوئی مر جائے اس کے مفقود ہونے کی حالت میں تو مفقود اس رشتہ دار کا وارث نہیں ہوگا پس غیر کا استحقاق بلا دلیل کے دفع ہوگیا اور مفقود کے لئے بلا دلیل کے استحقاق ثابت نہیں ہوا پھر اگر کہا جائے کہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے فرمایا کہ عنبر میں خمس نہیں ہے اس لئے کہ اس میں کوئی حدیث وارد نہیں ہوئی یہ عدم دلیل سے استدلال کرنا ہے تو ہم کہیں گے کہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے اس قول کو ذکر کیا ہے اپنے اس عذر کے بیان میں کہ وہ عنبر میں خمس کے قائل نہیں ہوئے اور اسی وجہ سے یہ بات بھی روایت کی گئی ہے کہ امام محمد رحمہ اللہ نے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے عنبر میں خمس کے بارے میں دریافت فرمایا پس امام محمد رحمہ اللہ نے فرمایا کیا بات ہے کہ عنبر میں خمس نہیں ہے تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے ارشاد فرمایا اس لئے کہ وہ مچھلی کی طرح ہے پھر امام محمد رحمہ اللہ نے فرمایا ہے کیا بات ہے کہ مچھلی میں خمس نہیں ہے تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے ارشاد فرمایا اس لئے کہ وہ پانی کی طرح ہے اور پانی میں خمس نہیں ہوتا اور اللہ تعالیٰ ہی درست اور صحیح بات کو خوب جاننے والے ہیں۔

تشریح:- مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ استصحاب حال کے حجت دافعہ ہونے اور حجت ملزمہ نہ ہونے کی دلیل مفقود کا مسئلہ ہے۔

مفقود اس گمشدہ آدمی کو کہتے ہیں جس کی موت وحیات کا کوئی علم نہ ہو ایسے آدمی کی منکوحہ بیوی کے بارے میں احناف کی روایات مختلف وارد ہوئی ہیں لیکن فتوی اس قول پر ہے کہ جب مفقود کی بیوی اپنے شوہر کے گم ہوجانے کا دعویٰ قاضی کی عدالت دائر کرے اور قاضی کے ہاں اس کا دعویٰ صحیح ثابت ہوجائے تو قاضی اس کے چار سال بعد اس کی

موت کا فیصلہ کر دے گا اور عورت عدت گذار کر دوسرے مرد سے نکاح کر سکے گی اس کی موت کا فیصلہ صرف اس کی بیوی کے حق میں ہوگا مگر مفقود اپنے مال اور جائیداد کے حق میں زندہ ہوگا اور دوسروں کے مال کے حق میں مردہ ہوگا۔

اپنے حق میں زندہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس کے دوسرے رشتہ دار اس کی میراث کے مستحق نہیں ہوں گے۔اس کے ورثاء اگر قاضی کے پاس آ کر اس کے مال کو تقسیم کرنے کا مطالبہ کریں تو قاضی استصحابِ حال کو دلیل بنا کر ان کے دعویٰ کو رد کر دے گا کہ وہ زمانہ ماضی میں زندہ تھا تو اب بھی زندہ ہے اور زندہ آدمی کا مال تقسیم نہیں ہوا کرتا، اور استصحابِ حال کی دلیل سے کسی کے دعویٰ کو رد کیا جا سکتا ہے۔

دوسروں کے مال کے حق میں مردہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اگر اس مفقود کے ماں باپ میں سے کوئی مر جائے تو مفقود ان کا وارث نہیں بنے گا اس لئے کہ استصحابِ حال کو دلیل بنا کر اس کے حق کو ثابت کریں تو استصحابِ حال کی دلیل سے اس کے حق کو ثابت کرنا پڑے گا اور استصحابِ حال کو حجت ملزِمہ بنانا پڑے گا اور استصحابِ حال حجت ملزمہ نہیں بن سکتی۔مصنف رحمہ اللہ نے اسی کو ان الفاظ سے تعبیر کیا ہے کہ بلا دلیل کے دوسروں کا استحقاق دفع ہو گیا اور خود مفقود کے لئے بلا دلیل استحقاق ثابت نہیں ہوا۔بلا دلیل سے مصنف رحمہ اللہ کی مراد استصحابِ حال ہے یعنی استصحابِ حال سے دوسروں کا مفقود کے مال کا مستحق ہونا دفع ہو گیا لیکن خود مفقود کا استحقاق استصحابِ حال سے ثابت نہیں ہوا کیوں کہ استصحابِ حال حجت ملزمہ نہیں بن سکتی۔

قولہ فان قیل قد روی عن ابی حنیفةؒ الخ ۔مصنف رحمہ اللہ نے اس عبارت میں بغیر دلیل کے استدلال کے صحیح نہ ہونے پر ایک اعتراض اور اس کا جواب ذکر کیا ہے۔اعتراض یہ ہے کہ آپ کہتے ہیں کہ کسی مسئلے میں بغیر دلیل کے استدلال کرنا صحیح نہیں حالانکہ خود امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے بلا دلیل کے استدلال کیا ہے اس طرح کہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ عنبر میں خمس نہیں اور اس کی دلیل یہ دی ہے " **لان الاثر لم یرد به** " عنبر میں اس لئے خمس نہیں کہ اس میں خمس کے واجب ہونے پر کوئی حدیث وارد نہیں ہوئی اور حدیث کے وارد نہ ہونے سے خمس کے واجب نہ ہونے پر استدلال کرنا عدم دلیل سے استدلال کرنا ہے۔

جواب:- ہم اس کے جواب میں کہیں گے کہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے عدم دلیل سے عدم حکم پر استدلال نہیں کیا بلکہ عنبر میں خمس کے قائل نہ ہونے کا عذر بیان کیا ہے کہ میں قیاس کی دلیل سے عنبر میں خمس کے واجب نہ ہونے کا قائل اس لئے ہوا کہ وجوب خمس پر کوئی حدیث وارد نہیں ہوئی اگر کوئی حدیث وارد ہوتی تو میں قیاس کو چھوڑ کر حدیث کو

اختیار کرتا اور خلاف قیاس عنبر میں خمس واجب ہونے کا قائل ہو جاتا لیکن جب کوئی حدیث وارد نہیں ہوئی تو میں نے قیاس کو دلیل بنالیا اور قیاس سے اسی بات کی تائید ہوتی ہے کہ عنبر میں خمس واجب نہ ہو کیوں کہ خمس تو مال غنیمت میں ہوتا ہے اور عنبر مال غنیمت نہیں ہے تو اس میں خمس بھی نہیں ہے۔ جب امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے عنبر میں وجوب خمس کے قائل نہ ہونے میں قیاس کو دلیل بنانے کے عذر میں " لان الاثر لم یرد بہ " کی بات بیان فرمائی بطور استدلال کے ذکر نہیں فرمائی تو کوئی اعتراض باقی نہ رہا۔

قولہ ولھذا روی عن محمد رحمہ اللہ الخ ۔مصنف رحمہ اللہ نے اس مسئلے میں قیاس کو دلیل بنانے کے استشہاد کے طور پر امام محمد رحمہ اللہ کی روایت کا حوالہ دیا ہے کہ امام محمد رحمہ اللہ نے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے پوچھا کہ حضرت، عنبر[1] میں خمس کیوں واجب نہیں؟ تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے ارشاد فرمایا اس لئے کہ عنبر مچھلی کی طرح ہے، جب مچھلی میں خمس نہیں تو عنبر میں بھی خمس واجب نہیں ہوگا، امام محمد رحمہ اللہ نے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے پھر پوچھا کہ حضرت مچھلی میں خمس کیوں واجب نہیں تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے جواب دیا اس لئے کہ مچھلی پانی کی طرح ہے جب پانی میں خمس نہیں تو مچھلی میں بھی خمس نہیں ہوگا۔ دیکھیں امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے اس جواب میں خمس واجب نہ ہونے کی دلیل قیاس کو بنایا ہے تو " لان الاثر لم یرد بہ " کی بات امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے بطور دلیل کے ذکر نہیں فرمائی بلکہ اس مسئلے میں قیاس کو دلیل بنانے کے عذر کے طور پر یہ بات ارشاد فرمائی ہے۔

واللہ اعلم بالصواب والیہ المرجع والمآب ، وآخر دعوانا ان الحمد للہ رب العالمین وصلی اللہ تعالیٰ علیٰ خیر خلقہٖ محمد وآلہ واصحابہ اجمعین۔

عبدالغفار

۴/صفر المظفر ۱۴۲۳ھ

بمطابق 17 اپریل 2002ء

---

[1] عنبر ایک خوشبو کا نام ہے اس کی اصل کے بارے میں علماء کی تحقیق مختلف ہے، بعض حضرات کہتے ہیں کہ اصل میں یہ ایک دریائی جانور کا فضلہ ہے، بعض حضرات کہتے ہیں کہ یہ سمندر کی جھاگ ہے جو ایک دوسرے سے ٹکراتی ہے اور ٹکرا ٹکرا کر عنبر خوشبو بن جاتی ہے۔ تیسرا قول بعض حضرات کا یہ ہے کہ یہ ایک دریائی جانور کے رانوں کی میل ہے جب میل اس کے رانوں پر زیادہ ہو جاتا ہے تو وہ ران کو صاف کر کے میل کو باہر پھینک دیتا ہے۔ سبحان اللہ جس جانور کے رانوں کی میل اور اس کے فضلہ کی خوشبو کا یہ حال ہے تو خود اس جانور کا کیا حال ہوگا۔